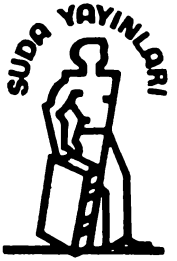
f. engels

ludwig feuerbach ve klasik alman felsefesinin sonu

2. basım



13

Birinci basım : Sosyal Yayınlar, 1962
İkinci basım : Suda Yayınları, 1975

Dizgi, baskı : Murat Matbaacılık Koll. Şti.
Kapak baskısı : Evren Ofset
Baskı tarihi : Ekim 1975

f. engels

ludwig feuerbach ve klâsik alman felsefesinin sonu

(gözden geçirilmiş ve
düzeltilmiş 2. basım)

Türkçesi : orhan suda

•

SUDA YAYINLARI
P.K. 1, Sirkeci — Istanbul
Salkım Söğüt Sok. 20/9
Yerebatan — Istanbul

Bu çeviri, eserin Fransızca ve İngilizce baskılarından yapılmıştır. Hemen belirtelim ki, eserin Fransızca çevirisi **"Editions Sociales"** gibi ünlü bir yayınevinin yayınları arasında yer almış olmasına rağmen, **"International Publishers"** tarafından yapılan İngilizce çevirisine oranla daha "kitabî" ve daha "yavan" dır. Bu bakımdan, yukarıda belirtilen İngilizce çevirisinden geniş ölçüde yararlanılmıştır.

ÖNSÖZ

«Ekonomi Politiğin Eleştirilmesine katkı» (Berlin, 1859) adlı eserine yazdığı önsözde Marx, «bizim görüş tarzımızla (özellikle Marx tarafından geliştirilmiş materyalist tarih anlayışı söz konusuydu) Alman felsefesinin ideolojik görüşü arasındaki uzlaşmazlığı beraber yapacağımız bir çalışma ile meydana çıkarmak ve aslında eski felsefî bilincimizle (anlayışımızla) hesaplaşmak için» ikimizin de 1845'de Brüksel'de nasıl karar verdiğimizi anlatır. Bu amaç, Hegel'den sonraki felsefenin eleştirilmesi şeklinde gerçekleşti. Formaları sekizer sayfalık iki kalın cilt tutan müsveddeler Vestefalya'daki yayımcının eline geçtikten epey zaman sonra yeni şartların kitabın basılmasına elvermediğini öğrendik. Zaten bu arada biz de asıl amacımıza eriştiğimiz kendimizi aydınlığa kavuşturduğumuz için müsveddeleri (1) farelere bıraktık: kemirerek eleştirsinler diye».

O dönemden bu yana kırk yılı aşkın bir zaman geçti ve ne ben ne de Marx bu konu üstüne eğilmeye fırsat bulamadan Marx öldü. Hegel'le olan ilişkilerimizi çeşitli yerlerde açıkladık ama bunu hiçbir zaman sistemli bir şekilde yapmadık. Ve Hegel'ci felsefe ile bizim anlayışımız arasında birçok bakımdan bir ara - halka olan Feuerbach'a bir daha asla dönmedik.

Bu arada, Marx'ın dünya görüşü Almanya ve Avrupa sınırlarının çok ötesinde ve dünyanın bütün medenî dillerinde kendisine taraftarlar buldu. Öte yandan, Klasik Alman Felsefesi, bugün için, yabancı ülkelerde, özellikle, İngiltere'de, İskandinavya'da ve hatta Almanya'da âdeta yeniden dirildi. Anlaşılan, üniversitelerde ısıtılıp ısıtılıp felsefe adı

(1) «*Alman İdeolojisi*» adlı eser söz konusudur. 20. yüzyılın başında bulunan bu eser, ilk defa 1933'de Marx - Engels - Lenin Enstitüsü tarafından tam olarak basıldı.

altında sunulan sade suya eklektik çorbalar kabak tadı vermeye başladı.

Bu şartlar altında, Hegel felsefesiyle olan ilişiğimizi, bu felsefeden nasıl sıyrılıp ayrıldığımızı kısaca ve sistemli bir şekilde açıklamak bana gitgide daha gerekli göründü. Üstelik, gençliğimizin fırtınalı devrinde, Hegel'den sonra gelen bütün filozoflar içinde bizi en çok etkileyen Feuerbach'a karşı duyduğumuz minnettarlık bana henüz ödenmemiş bir şeref borcu gibi geldi. Bunun içindir ki, Starke'nin Feuerbach hakkında yazdığı kitabı eleştirmemi **Neu Zeit** (2) dergisinin yazı işleri kurulu teklif edince bu işi yapmayı seve seve kabul ettim. Yazılarım bu derginin 1886 yılı, 4. ve 5. sayılarında yayımlandı. Ve şimdi burada, yeniden gözden geçirilmiş olarak ayrıca yayımlanıyor.

Bu satırları baskıya göndermeden önce, 1845-1846 yılında yazılmış eski müsveddeleri bir kere daha karıştırıp inceledim. Baktım, Feuerbach'la ilgili bölüm tamamlanmamış. Yazılan kısım sadece materyalist tarih görüşünün açıklanmasından ibaret. Bu da iktisat tarihi hakkındaki bilgilerimizin o zaman henüz ne kadar eksik olduğunu gösteriyor. Bu eski müsveddelerde, Feuerbach'ın kendi doktrininin eleştirisi yapılmadığından, bunu şimdiki amacım için kulanamazdım. Buna karşılık, Marx'ın eski bir defterinde Feuerbach'la ilgili 11 tezi buldum. Bunları da bu kitabın sonuna ekledim.

Bu tezler yayımlanmak için değil, ileride üzerinde işlenilmek için çiziktirilmiş kısa ama yeni bir dünya görüşünün tohumunu taşıyan ve anlatan ilk belge olmaları bakımından değerine baha biçilmez notlardır.

Londra, 21 şubat 1888 *Friedrich Engels*

(2) *Die Neu Zeit* Alman sosyal demokrasisinin Stuttgard'da yayımlanan teorik dergisi. O dönemde ayda bir çıkan bu dergi 1890'dan itibaren haftalık olmuştur. Dergiyi Kautsky çıkarıyordu.

I — HEGEL'DEN FEUERBACH'A

Bu eser (3) bizi, zaman bakımından bir önceki nesilden ayıran ama bugünkü Alman gençliğine sanki bizden tam yüzyıl uzaktaymış gibi yabancı gelen bir devire götürüyor. Bununla beraber, Almanya'nın 1848 İhtilâli'ne hazırlandığı devirdi bu; ve o zamandan bu yana ülkemizde olup bitenler 1848'in bir devamından, devrimin vasiyetlerinin yerine getirilmesinden başka bir şey değildir.

Tıpkı 18. yüzyıl Fransa'sında olduğu gibi, 19. yüzyıl Almanya'sında da felsefî devrim, siyasî çöküşü de hazırladı. Ama ikisi arasında öylesine bir fark var ki... Fransızlar resmî bilimin tümüne, Kilise'ye, hatta bazan Devlet'e karşı açık bir mücadele içindeler, eserleri sınırın öte yanında, Hollanda'da ya da İngiltere'de basılıyor, kendilerinin de çoğu zaman, Bastille'i bile boylad ıkları oluyor... Oysa Almanya'da Devlet tarafından atanan profesörlerin, gençliğin üstadlarının eserleri ders kitabı olarak kabul edilmiş; ve bütün bir gelişmeyi taçlandıran sistem: Hegel'in sistemi, Prusya Kırallığının âdeta resmî felsefesi haline gelmiş ...Bir **devrim'in** bu profesörlerin arkasına, onların, ağır ve sıkıcı sözlerinin, o anlaşılmaz ve ukalaca cümlelerinin arkasına gizlenmesi mümkün müydü? O devirde devrim'in temsilcileri diye bilinen adamlar, zihinleri bulandıran bu felsefenin en aman-

(3) *L. Feuerbach,* yazan : C. N. Starke, felsefe doktoru; Stuttgard, 1885 basımı.

sız düşmanları değilmiydi? Ama hükümetin de, liberallerin de göremediklerini, hiç olmazsa, 1833'den itibaren, bir adam gördü. Bu adam Henrich Heine idi (4).

Bir misal verelim: hiçbir felsefî önerme, Hegel'in meşhur **«gerçek olan her şey rasyoneldir, rasyonel olan her şey gerçektir»** tezi kadar, dar kafalı hükümetlerin minnettarlığını kazanmış ve dar kafalılıkta onlardan aşağı kalmayan liberallerin öfkesini üzerine çekmiş değildir (5). Varolan her şeyin açıkca kutsallaştırılması, despotluğun, polis devletinin, keyfî adaletin, sansürün felsefede saygı görmesi değil miydi bu? III. Frederik Wilhelm ile uyrukları bunu böyle yorumladılar. Oysa, Hegel'e göre, varolan her şey, mutlaka gerçek değildir. Hegel'de gerçeğin vasfı (gerçek sıfatı) aynı zamanda zarurî olan şey için kullanılır. **«GERÇEKLİK** (realite), gelişmesi boyunca kendini zaruret halinde gösterir». Her hangi bir hükümet tedbirini, Hegel'in, zarurî olarak, gerçek diye kabul etmemesi bundandır — Hegel burada bir vergi kurumunu misal verir. Ama zaruri olan şey, son tahlilde, rasyonel olarak da ortaya çıktığı için, He-

(4) Engels burada Heine'nin *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Almanya'da Felsefe ve Din Tarihine Katkı) sına atıfta bulunuyor. Fransız okurlar için yazılmış bu kitapta Heine, Alman felsefesinin ve bu felsefenin kendi devrinde oynadığı rolü nitelendiriyordu.

(5) Hegel, bütün tarih felsefesinin, temelini teşkil eden bu önermesini, ilk defa *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (1820) adlı eserinin önsözünde açıklamıştır. Engels bu önermeyi tastamam vermiyor. Hegel aynen şöyle der: *«Rasyonel olan şey gerçektir, gerçek olan şey rasyoneldir.»*

geli'n tezi, zamanın Prusya Devleti'ne uygulandığında bir tek anlama gelir: Bu devlet rasyoneldir, zarurî olduğu ölçüde akla uygundur ve bize kötü göründüğü halde ve kötü görünmesine rağmen, varolmakta devam ediyorsa bunun sebebi, hükümetin kötülüğünün uyruklarının buna uygun düşen kötülüğü ile doğrulanması, bununla açıklanmasıdır. O devrin Prusyalıları lâyik oldukları bir hükümete sahiptiler.

Oysa, Hegel'e göre gerçeklik (realite), her hal ve şartta, belirli bir sosyal ya da siyasî duruma her zaman yakıştırılacak bir sıfat değildir asla. Tam aksine, Roma Cumhuriyeti gerçekti. Ama onun yerini alan Roma İmaparatorluğu da gerçekti. 1789 Fransız monarşisi öylesine gerçek-dışı, yani her türlü zaruretten öylesine yoksun, o kadar akıl-dışı (irrasyonal) bir hal aldı ki, Hegel'in sonsuz bir coşkuyla anlattığı büyük Fransız Devrimi tarafından yıkılması kaçınılmaz oldu. Yani burada, monarşi gerçek-dışıydı. Gerçek olan bir şey varsa o da devrimdi. Böylece gelişme boyunca, vaktiyle gerçek olan her şey, gerçek-dışı olur, zaruriliğini, varolma hakkını, rasyonelliğini yitirir. Eski durum, ölümü, karşı koymaksızın kabul edecek kadar anlayışlı ise, ölen gerçeğin yerini yeni, canlı, barışçı bir gerçek alır. Eski durum bu zarurete karşı koyarsa, yeni gerçek zor ve şiddete başvurarak onun yerine geçer. Hegel'in tezi, böylece, bizzat Hegel diyalektiği yüzünden, kendi zıddına dönüşür, insanlık tarihi alanında gerçek olan her şey zamanla akıl-dışı olur. Yani akıl-dışı olmaktan kaçınamaz. Akıl-dışı olmak, önceden vardır onda. İnsanların kafasındaki rasyonel her şeyin, mevcut şartların görünüşteki gerçekliği ile ne kadar çelişirse çelişsin, gerçek haline gelmesi mukadderdir Her gerçeğin rasyonel olduğu hakkındaki tez, He-

gel diyalektiğinin (Hegel'ci düşünce metodunun) bütün kuralları uyarınca şu karşı teze dönüşür: **Varolan her şey eninde sonunda çürüyüp gider (ölür)** (6).

Ama Hegel felsefesinin (ki Kant'tan beri bütün felsefî hareketin varış noktası (sonuçu) olduğu için burada sadece onunla yetinmemiz gerekiyor) asıl önemi ve devrimci karakteri, özellikle, insan düşüncesinin ve faaliyetinin bütün ürünlerinin nihailiğine kesinlikle son vermesidir. Hegel'e göre, felsefede kabul edilmesi söz konusu olan hakikat, keşfedildikten sonra ezberlemekten başka yapılacak bir şeyin kalmadığı hazırlop bir dogmatik ilkeler koleksiyonu değildi artık. Hakikat, bundan böyle, bilginin kendi süreci içindeydi; bilginin aşağı derecelerinden yukarı derecelerine doğru yükselen, ama sözde mutlak hakikatın keşfedilmesiyle (7), artık ilerleyemeyeceği ve erişilmiş mutlak hakikati kollarını kavuşturup ağzı açık seyretmekten başka bir şey yapamıyacağı bir noktaya hiçbir zaman ulaşmayan bilimin uzun tarihî gelişmesi içindeydi. Ve bu, felsefe alanında olduğu kadar, diğer bütün bilgi ve pratik faaliyet alanlarında da böyleydi.

Tıpkı bilgi gibi, tarih de, insanlığın mükemmel bir ideal durumunda mükemmel bir sona ulaşamaz. Mükemmel bir toplum, mükemmel bir «devlet», ancak muhayyelede varolabilecek şeylerdir. Tam aksine, birbiri ardı sıra gelen bütün tarihî durumlar, aşağıdan yukarıya doğru yükselen insan toplumunun sonsuz gelişmesi içinde geçici merhalelerden başka

(6) Goethe'nin *Faust*'unda Mefistofelesin sözleri.

(7) Engels, burada mutlak hakikatı bütün zamanlar için değişmez, tamamlanmış bir şey olarak kabul eden metafizik görüşü gözönünde tutmaktadır. (ç.)

bir şey değildir. Her merhale zaruridir; ve bu bakımdan, içinde doğduğu devre ve şartlara göre meşrudur (geçerli ve haklıdır) ama kendi bağrında yavaş yavaş gelişen yeni ve üstün şartlar karşısında hükmü kalmaz, meşru ve haklı olmaktan çıkar, yerini, çöküş ve ölüm devresine girme sırası kendisine gelecek olan daha yüksek bir merhaleye bırakması gerekir. Burjuvazi, istikrarlı, saygın eski kurumların hepsini, büyük sanayi, rekabet ve dünya pazarı vasıtasıyla nasıl pratikte ortadan kaldırıyorsa, bu diyalektik felsefe de bu kurumlara tekabül eden nihaî, mutlak hakikat kavramını ve buna tekabül eden mutlak insanlık şartları (durumları) kavramlarını öylece ortadan kaldırır. Diyalektik felsefe için nihaî, mutlak, kutsal hiçbir şey yoktur. O her şeyin hükümsüz olacağını ve her şeydeki geçiciliği gösterir. Diyalektik felsefeye göre, oluş ve ölümün, aşağıdan yukarıya doğru sonsuz bir şekilde yükselişin kesintisiz sürecinden başka bir şey yoktur; ve kendisi de bu sürecin düşünen beyindeki yansımasından başka bir şey değildir. Şüphesiz, diyolektik felsefenin de muhafazakâr bir yanı vardır. Bilginin ve toplumun belirli gelişme safhalarını, kendi devirleri ve şartları bakımından doğru ve haklı bulur; ama sadece kendi devirleri ve şartları bakımından. Bu görüş tarzının muhafazakârlığı izafî, devrimci niteliği ise mutlaktır. Zaten onun kabul ettiği tek mutlak da budur.

Bu görüş tarzının, dünyanın varlığının sona ermesi mümkündür; üzerinde yaşanılamıyacak bir duruma gelmesi ise oldukça kesindir diye haber veren, ve bundan dolayı, insanlık tarihinde sadece bir yükselişin değil, aynı zamanda bir alçalışın da bulunduğunu kabul eden tabiat bilimlerinin bugünkü durumuyla tam bir uygunluk içinde olup olmadığı mese-

lesini burada tartışmanın gereği yoktur. Herhalde insanlık tarihinin aşağıya doğru ineceği dönüm noktasından henüz çok uzaktayız ve Hegel felsefesinden, kendi devrindeki tabiat bilimlerinin henüz gündemine almadığı bir konu ile uğraşmasını isteyemeyiz.

Ama, aslında, söylenebilecek şey, yukarda anlatılan gelişmenin Hegel'de aynı kesinlikle bulunmadığıdır Metodunun zarurî bir sonucudur bu, fakat o, bu sonucu, hiçbir zaman bu kadar açık bir şekilde ortaya koymamıştır. Sebebi basit: Hegel bir sistem kurmak mecburiyetindeydi ve bir felsefî sistemin de, geleneğin icaplarına göre, bir mutlak hakikate ulaşması gerekiyordu. Bundan dolayı, Hegel, özellikle, **Mantık** adlı eserinde bu ebedî hakikatin mantıkî süreçten, yani bizzat tarih sürecinden başka bir şey olmadığını ne kadar kuvvetle ileri sürerse sürsün, sistemini herhangi bir amaca ulaştırmak zorunda olduğundan, gene de bu süreci bir sona vardırmak mecburiyetindedir. Hegel, **Mantık'ında** bu sonu da bir başlangıç haline getirebiliyor; şu anlamda ki bu son nokta, yani **MUTLAK FİKİR** — aslında Hegel'in, hakkında bize mutlak olarak hiçbir şey söyleyemediği için mutlak olan fikir — tabiat halini alarak «kendi kendisine yabancılaşır» ve daha sonra ruhta (zihinde), yani düşüncede ve tarihte kendine döner. Ama bütün felsenin sonunda başanlgıç noktasına böyle bir dönüş ancak bir tek yolla mümkündür. Bu da, özellikle, tarihin sonunun, bu mutlak fikir hakkında insanlığın bilgi edinmesinden ibaret olduğunu saymak ve mutlak fikir hakkındaki bu bilgiye de Hegel felsefesinde erişildiğini ilân etmek yoludur. Ama böylece, Hegel sisteminin bütün doğmatik muhtevası mutlak hakikat diye ilân edilmiş olur ki, bu da onun, doğmatik olan her şeye son veren di-

yalektin metoduna aykırıdır. Bu bakımdan, Hegel doktirininin devrimci yanı, muhafazakâr yanının ağırlığı altında ezilir. Demek ki, felsefî bilgi için doğru olan şey, tarihî pratik için de doğrudur. Hegel'in şahsında mutlak fikre erişmeyi başarmış olan insanlığın, pratikte de bu mutlak fikri gerçekleştirmeyi başarabilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı, mutlak Fikrin, çağdaşlarından Pratik siyasî talepleri aşınya kaçmamalıdır. Böylece **Hukuk Felsefesi**'nin sonunda, mutlak fikrin, III. Frederik Wilhelm'in, uyruklarına boş yere ve bu kadar ısrarla vaadettiği bu temsilî manarşide gerçekleşmesi, yani devrin Almanya'sının küçük burjuva şartlarına uydurulmuş dolaylı, sınırlı ve ılımlı bir varlıklı sınıflar hakimiyetinde gerçekleşmesi gerektiğini görüyoruz. Üstelik, asaletin gerekliği de bu vesileyle, bize spekülatif yoldan ispat edilmiş oluyor.

Şu halde, son derece devrimci bir düşünce metodunun nasıl olup da çok ılımlı bir siyasî sonuca ulaştığını sistemin iç-zaruretleri tek başlarına yeterince açıklamaktadır. Zaten bu sonucun kendine has şekli, Hegel'in Alman olmasından ve tıpkı çağdaşı Goethe gibi başının arkasında bir filisten peruka taşımasından ileri gelmektedir. Goethe de, Hegel de kendi alanlarında Olmpos Zeus'u idiler fakat ikisi de Alman filistenliğinden hiçbir zaman tamamen sıyrılamadılar.

Ama bütün bunlar, Hegel sisteminin, daha önceki sistemlerden herhangi biriyle kıyaslanamayacak kadar geniş bir alanı kucaklamasına ve bu alanda bugün bile hayret verici bir düşünce zenginliği geliştirmesine engel olmadı. **Ruhun Fenomenolojisi** (ki buna bir çeşit ruh ambriyolojisi ve paleontolojisi de-

nilebileceği gibi insanlık bilincinin tarih boyunca geçirdiği safhaların kısaltılmış bir tekrarı olarak anlaşılan ferdî bilincin kendi çeşitli safhaları içinde gelişmesi de denilebilir), **Mantık, Tabiat Felsefesi, Ruh Felsefesi** ve bu sonuncusunun da kendi içinde ayrıldığı tali dereceden çeşitli tarihi şekiller: Tarih, Hukuk, Din felsefelerî, felsefe tarihi, estetik, v.s. yani bütün bu farklı tarih alanlarının hepsinde Hegel, bunları birbirine bağlayan gelişme zincirinin varlığını keşfetmeye ve ispatlamaya çalışır. Ve o, sadece bir yaratıcı deha değil, aynı zamanda ansiklopedik bilgisi çok geniş bir bilgin olduğu için bütün bu alanlardaki çalışmaları devir açıyor. Besbelli ki miniminnacık hasımlarının bugün, hakkında bu kadar müthiş bir gürültü koparmalarına vesile olan bu indî inşalara sık sık başvurmak zorunda kalması «sistem»in icaplarından dolayıdır. Ama bu indî inşalar onun eserinin ancak çerçevesi ve iskelesidir. Bunlar üzerinde gereksiz yere durulmazsa ve bu muhteşem yapının derinliklerine doğru gidilecek olursa, orada değerlerini bugün bile yitirmemiş olan sayısız hazineler keşfedilir. Bütün filozoflarda, özellikle, çürüyebilen şey (ölümlü olan şey) «sistem»dir; çünkü sistem, insan zihninin tükenmez (ölümsüz) bir ihtiyacından: bütün çelişkileri yenmek ihtiyacından doğmuştur. Ama bütün bu çelişkiler kesinlikle ortadan kaldırılınca sözde mutlak hakikate ulaşmışız : dünya tarihi sona ermiş demektir, oysa, artık yapacak hiçbir şeyi kalmayan bu tarihin gene de devam etmesi gerektir · işte halledilmesi imkansız yeni bir çelişki! Böylece, felsefeye yükletilen görevin, ancak bütün insanlığın devamlı bir gelişme boyunca yapabileceği şeyi bir filozofun tek başına gerekleştirmek zorunda kalmasından başka bir şey olmadığını anladığımız anda

—aslında, bunu anlamamıza hiç kimse bizzat Hegel kadar bize yardım etmemiştir— işte bu anda, şimdiye kadar ki onlamiyle felsefenin işi tamamen bitmiş demektir. Bu andan itibaren, bu yoldan ve her önüne gelenin tek başına elde etmesi imkânsız olan her türlü «mutlak hakikat»ten vazgeçilir ve bunun yerine müsbet bilimler yoluyla, ve bunların vardıkları sonuçların diyalektik düşünce sayesinde yapılacak sentezi yoluyla erişilebilecek izafî (nisbî) hakikatler peşinde koşulur. Felsefe, genellikle Hegel'le sona eriyor; gerçekten de, bir yandan felsefenin bütün gelişmesini en muhteşem bir şekilde kendi sisteminde özetliyor; öte yandan, bilinçsizce de olsa, bu sistemler labirentinin dışında, dünyanın hakikî müspet bilgisine giden yolu bize gösteriyor.

Almanya'nın felsefeye bulanmış havasında, Hegel sisteminin ne muazzam bir etkide bulunmuş olduğu kendiliğinden anlaşılıyor. Bu, onlarca yıl devam eden ve Hegel'in ölümünden sonra da durmayan bir zafer yürüyüşüydü. Üstelik, özellikle 1830'dan 1840'a kadar «Hegel'cilik» muarızlarına bile azçok bulaşarak başlıbaşına hüküm sürdü. İşte tam bu sıradadır ki, Hegel'in görüşleri, farkında olunarak yada olunmaksızın, en çeşitli bilimlere bol bol sızmış ve «kültürlü kişiler»in fikren beslendikleri günlük basını ve halk edebiyatını mayasıyla doldurmuştur. Ama bütün cephelerde birden kazanılan bu zafer, bir iç-mücadelenin başlangıcından başka bir şey değildi.

Gördüğümüz gibi, Hegel doktrini, bir bütün olarak, en farklı pratik parti görüşlerine, kendi bağrında barınacaklara oldukça geniş bir yer bırakıyordu. Ve o devir Almanyası'nın teorisyenleri için, pratik bakımdan, ilkönce iki şey vardı : din ve siyaset. He-

gel'in **sistemi**'ni esas alanlar bu iki alanda da nisbeten muhafazakâr olabiliyorlardı. Buna karşılık, **diyalektik metodu** esas alanlar din bakımından da, siyaset bakımından da en aşırı muhalefete katılabiliyorlardı. Hegel'in kendisi, eserlerinde oldukça sık rastlanan devrimci öfke parlamalarına rağmen, genellikle, daha çok muhafazakârlardan yana görünüyordu. Sistemi ona, metodundan daha «çetin bir düşünce çabasına» mâl olmamış mıydı? 1830-1840 döneminin sonuna doğru Hegel ekolündeki bölünme gittikçe daha açık bir şekilde görüldü. **Genç Hegel'ciler** (8) denilen sol kanat, sofu ortodokslara ve feodol gericilere karşı giriştikleri mücadelede günlük hayatî meseleler karşısında gösterdikleri ve o zamana kadar doktrinlerine devletin hoşgörüsünü ve hatta himayesini sağlamış olan felsefî ve kibar ihtiyatlılığı yavaş yavaş bir yana bıraktılar. Ve 1840'da koyu softalıkla mutlakiyetçi feodal gericilik IV. Friedrich Wilhelm ile birlikte tahta çıkınca, açıkca taraf tutmaktan başka çare kalmadı. Gerçi felsefî silâhlarla mücadeleye gene devam edildi, ama bu sefer, mücadele artık soyut felsefî amaçlar uğruna yapılmıyordu. Aslında, geleneksel dinin ve mevcut devletin yıkılması sözkonusuydu. Her ne kadar **Deutsche Jahrbücher**'de (9) nihaî pratik amaçlar, çoğu zaman, felsefi

(8) Muhafakâr görüşleri savunan ve otokrasiyi, asillerin imtiyazlı durumunu ve hâkim dini (protestancılığı) destekleyen Sağ Hegelciler'in aksine, Genç Hegelciler ya da Sol Hegelciler, Bruno Bauer başta olmak üzere, Hegel Felsefesinden ateist ve devrimci sonuçlar çıkarmaya çalıştılar.

(9) *Deutsche Jahrbücher*, 1838 - 43 yılları arasında Sol Hegelcilerden A. Ruge ve T. Echtermeyer tarafından çıkarılan yayın organı.

bir görünüş altında ileri sürülüyor idiyse de, 1842'de yayımlanan **Rheinische Zeitung**'da (10) genç-hegelci ekol, radikal burjuvazinin felsefesi olarak çıktı ve felsefî bir görünüşe bürünmeye artık ancak sansürü aldatmak için ihtiyaç duydu.

Ama o devirde, siyaset çok dikenli bir alan olduğundan, başlıca mücadele dine karşı yapıldı. Zaten, 1840'dan beri, özellikle, dine karşı açılan bu mücadele, dolaylı yoldan, bir siyasî mücadele değil miydi? İlk hareket, 1835'de yayınladığı **İsa'nın Hayatı** (11) adlı eseriyle Strauss'dan gelmişti. Daha sonra, Bruno Bauer İncil'deki efsanelerin doğuşu hakkında bu eserde geliştirilen teoriye karşı çıkarak İncil'deki kıssalardan birçoğunun İncil yazarları tarafından uydurulduğunu ispatladı. Bu iki akım arasındaki mücadele, «bilinç» le «cevher» arasındaki bir mücadeleymiş gibi felsefî bir çatışma kisvesi altında yürütüldü. İncil'deki mucizevi kıssalar, topluluğun bağrında geleneksel ve bilinçsiz bir şekilde oluşturulan efsaneler yoluyla mı meydana gelmiştir yoksa bunları bizzat İncil yazarları mı uydurmuştur meselesi, dünya

(10) *Rheinische Zeitung* (Ren Gazetesi) Köln'de ocak 1842 den 31 mart 1843'e kadar çıkan ve Renanya radikal burjuvazisinin sözcülüğünü yapan gazete. Kurucusu Camphausen'dir. Marx bu gazetede nisan 1842'den itibaren çalışmış ve ekimde de başyazarı olmuştur. Marx ın yönetiminde demokratik devrimci bir politika izleyen gazete 1843 martı sonunda Prusya hükümeti tarafından kapatılmıştır.

(11) *Isa'nın Hayatı* adlı eserinde,, Strauss, İsa'yı tanrı olarak değil, üstün bir tarihi şahsiyet olarak gösterir, Ona göre, İncil'de anlatılanlar, hristiyan toplulukların bilinçsizce yaratışlarından ibarettir. Bruno Bauer Strauss'la ilgili eleştirisinde, onu, efsanelerin yaratılmasında bilincin rolünü tanımıyor diye kınar.

tarihinin itici gücü «cevher» mi yoksa «bilinç» midir meselesi haline geldi. Ve nihayet, bugünkü anarşizmin peygamberi Stirner — ki Bakunin ona çok şey borçludur — ortaya çıktı ve hâkim-i mutlak «bilinci», hâkim-i mutlak «Biricik Varlık»ı ile aştı.

Hegelci ekolün parçalanma sürecinin bu yanı üzerinde fazla durmayacağız. Bizim için daha önemli olan şey, en kararlı Genç Hegel'cilerin topunun birden, müspet dine karşı giriştikleri mücadelenin pratik icaplarından ötürü, İngiliz-Fransız materyalizmine dönmüş olmalarıdır. Bu da onları kendi sistemleriyle anlaşmazlığa düşürdü. Materyalizme göre, tabiat tek gerçeklik (realite) olduğu halde, Hegel'in sisteminde tabiat mutlak FİKRİN kendine «yabancılaşması»ndan, FİKRİN âdeta aşağılaşmasından başka bir şey değildir. Her halükârda, zihin ve onun ürünü olan fikir, burada ilk unsurdur; tabiat bu ilk unsurdan çıkmıştır ve genellikle ancak FİKRİN lütufkârlığı sayesinde mevcuttur. Genç Hegel'ciler, bu çelişkinin içinde bocalayıp durdular.

Tam bu sırada, Feuerbach'ın **«Hıristiyanlığın Mahiyeti»** yayımlandı. Feuerbach, dolambaçlı yollara sapmaksızın, materyalizmi tekrar tahtına çıkartarak, bu çelişkiyi tuzla buz etti. Tabiat, her felsefeden bağımsız olarak vardır. Tabiat biz insanları yaratan ve üzerinde büyüdüğümüz temeldir. Tabiatın ve insanların dışında hiçbir şey yoktur. Bizim dinî muhayyelemizin yarattığı üstün varlıklar kendi öz varlığımızın hayalî bir yansımasından başka bir şey değildir. Büyü bozulmuştu; «sistem» parçalanıp bir kenara atılmış ve zaten muhayyelede varolan çelişme çözülmüştü. Bu kitap hakkında bir fikir edinmek için, onun kurtarıcı etkisini insan kendi üzerinde denemiş olmalıdır. Büyük bir coşkunluk içindeydik. Hepimiz bir

anda «Feuerbach'cı» kesilmiştik. «Kutsal Aile» okunduğu zaman bu yeni görüş tarzını Marx'ın nasıl bir çoşkunlukla selâmladığı ve — bütün eleştirel kaydi ihtirazlarına rağmen — onun ne kadar etkisi altında kaldığı görülebilir.

Kitabın kusurları bile, o andaki başarısına yardım etti. Yer yer ve bol bol kullandığı çok edebî üslûp, uzun yıllar devam eden bu soyut çapraşık Hegelcilikten sonra, her şeye rağmen, çarpıcı bir etki yarattığından ona büyük bir okur kitlesi sağladı. «Saf aklın» dayanılmaz hâkimiyeti karşısında, kendini doğru ve haklı olmasa bile mazur gösteren sevginin aşırı derecede yüceltilmesi için de aynı şey söylenebilir. Ama şunu unutmamalıyız ki, 1844'den itibaren «Aydınlar Almanya'sında» bir solgın hastalık gibi yayılan bilimsel bilginin yerine edebî cümleyi getiren; ve proletaryanın, üretimin ekonomik değişimi yoluyla kurtuluşu yerine, insanlığın «sevgi» yoluyla kurtuluşunu öngören, kısacası, en tipik şekilde Karl Grün'ün (12) temsil ettiği o iç bulandırıcı edebiyattan ve santimantalizmden ibaret olan «hakiki sosyalizm» Feuerbach'ın, özellikle, bu iki güçsüz yanına bağlanır.

Gerçi Hegel ekolü dağılmıştı ama Hegel felsefesi henüz eleştirilerek aşılmış değildi. Bunu unutmamak gerek. Strauss ile Bauer bu felsefenin birer yanını almışlardı ve her biri eline geçirdiği parçayı diğerine karşı polemik yapmak için kullanmaktaydı. Feuerbach [ise] sistemi bütünüyle kırıverdi. Ne var ki sadece yanlış olduğunu ilân etmekle bir felsefenin hakkından gelinemez. Hele milletin fikrî gelişmesi

(12) Karl Grün ve «hakiki sosyalistler» Marx ve Engels tarafından *Alman İdeolojisi*'nde şiddetle eleştirildiler.

üzerinde bu kadar büyük bir etkisi olan Hegel felsefesi gibi güçlü bir eser bilinmezlikten gelinerek işin içinden sıyrılınamazdı. Onu, kendi anladığı anlamda «ortadan kaldırmak» gerekti. Yani, eleştirme yoluyla şeklî tarafını yıkmak fakat bu sayede elde edilmiş yeni muhtevayı kurtarmak gerekti. Bunun nasıl yapıldığını daha sonra göreceğiz.

Ama bu arada, 1848 devrimi, Feuerbach'ın Hegel'e karşı gösterdiği aynı umursamazlıkla, bütün felsefeyi bir kenara attı. Ve böylece, Feuerbach'ın kendisi de arka plâna atılmış oldu.

II — İDEALİZM VE MATERYALİZM

Her felsefenin, özellikle modern felsefenin büyük temel meselesi, düşünceyle varlık arasındaki ilişki meselesidir. Kendi vücut yapıları hakkında tam bir bilgisizlik içinde oldukları ve hayâl güçlerinin «düşlerle tahrik edildiği» çok eski devirlerdenberi insanlar, düşüncelerinin, duyumlarının, kendi vücut yapılarından değil, fakat bu vücutta bulunan ve ölüm anında ondan ayrılan ayrı bir ruhtan geldiğine inandılar ve bu andan itibaren, bu ruhla dış dünya arasındaki ilişkiler hakkında fikirler yaratmaları gerekti. Mademki, ölüm anında bu ruh, vücuttan ayrılıyor ve yaşamaya devam ediyordu, o halde ona ayrıca bir ölüm atfetmek için hiçbir sebep kalmıyordu. İşte ruhun ölümsüzlüğü fikri böylece doğdu. Gelişmenin bu safhasında hiç de bir teselli gibi görünmüyordu bu. Tersine, bu elden hiçbir şeyin gelmediği, hattâ eski Yunanlılarca gerçek bir felâket olarak kabul edilen bir kara-yazıydı. İnsanın ölümsüzlüğüne dair can sıkıcı kuruntuya yol açan şey, dinî teselli ihtiyacı değil, ölüm den sonra yaşadığı bir kere kabul edilmiş olan ruha karşı ne yapılacağını bilmemenin verdiği ve yine bilgisizliğin yarattığı güçlüktür. Tamamen buna benzer bir biçimde, tabiat güçlerinin şahıslaştırılmasıyla, ilk tanrılar doğdu. Ve bunlar dinin daha sonraki gelişmesi boyunca git gide tabiat-üstü bir şekle büründüler. Ve bu tabiî bir soyutlama, âdeta imbikten geçirme süreci boyunca, birbirilerine karşı az çok sınırlı ya da sınırlayıcı kudreti olan birçok tanrı, insanların

kafasında, tek - tanrılı dinlerin tek tanrısı doğuncaya kadar sürdü.

Düşünceyle varlık, ruhla tabiat arasındaki ilişki meselesinin, her felsefenin bu en yüce meselesinin kökleri, sonuç olarak, tıpkı bütün dinler gibi, vahşet halinin dar, cahilce kavramlarındadır. Ama bu mesele, Avrupa toplumu, Hristiyan Orta Çağının uzun kış uykusundan uyandığı zaman, bütün keskinliği ile ortaya atılabildi ve bütün önemini ancak o zaman kazanabildi. Zaten, Orta Çağ skolastiğinde de büyük bir rol oynayan düşüncenin varlık karşısındaki durumu meselesi, yani ilk ve esas unsur hangisidir? ruh mu tabiat mı? meslesi, Kilise karşısında kesin bir şekle büründü: Dünyayı Tanrı mı yarattı? yoksa dünya başlangıçtan beri mi vardı?

Bu soruya verdikleri cevaba göre filozoflar iki büyük kampa ayrılıyorlardı: Ruh tabiattan önce gelir diyenler ve böylece, ne şekilde olursa olsun, dünyanın yaratılmış olduğunu kabul edenler —ve bu yaratılış, çoğu zaman filozoflarda, söz gelimi, Hegel'de olduğu gibi, Hıristiyanlıktakinden çok daha çapraşık ve çok daha imkân dışıdır— idealizm kampını meydana getiriyorlardı. Ötekiler, tabiatın önceliğini kabul edenler, materyalizmin çeşitli okullarına bağlıydılar.

Aslında, bu iki deyim : İdealizm ve materyalizm, bundan başka bir analma gelmez ve biz bunları burada başka bir anlamda kullanmayacağız. Buna başka bir anlam verilirse ne gibi bir karışıklığın doğacağını daha ilerde göstereceğiz.

Ama düşünceyle varlığın ilişkisi meselesinin bir başka yanı var : Çevremizdeki dünya hakkındaki fikirlerimizle bu dünyanın kendisi arasındaki ilişki nedir? düşüncemiz gerçek dünyayı kavrayabilecek du-

rumda mıdır? gerçek dünya hakkındaki tasavvurlarımızda ve kavramlarımızda realitenin tam bir suretini elde edebilir miyiz? Felsefe dilinde bu meseleye düşünceyle varlığın özdeşliği (ayniliği) meselesi denir ve filozofların büyük çoğunluğu bunu olumlu bir şekilde cevaplandırırlar. Söz gelimi, Hegel'de, bu olumlu cevap kendiliğinden anlaşılıyor. Çünkü, gerçek dünya hakkında bildiğimiz şey, onun, özellikle fikrî muhtevasıdır. Böylece, dünya mutlak fikrin —dünyadan ayrı olarak herhangi bir yerde, hattâ dünyanın doğuşundan önce, başlangıçtan beri varolan mutlak fikrin— tedrici bir gelişmesinden ibarettir. O halde, düşüncenin, zaten, fikirlerden ibaret olduğu peşinen kabul edilen bir muhtevayı bilebileceği apaçıktır. Şurası da apaçıktır ki ispat edilecek şey, daha önce zımnen öncülerde (mukaddematta) vardır. Ama bu, Hegel'in düşünceyle varlığın özdeşliği delilinden, kendi düşüncesine göre doğru olan felsefesinin biricik doğru felsefe olduğu; ve düşünceyle varlığın özdeşliğinin gerçekleşmesi için insanlığın, onun (Hegel'in) felsefesini hemen teoriden pratiğe aktarması ve bütün dünyayı Hegel'in ilkelerine göre değiştirmesi gibi bir sonuç çıkarmasına hiç de engel değildir. Bu, Hegel'in diğer bütün filozoflarla azçok paylaştığı bir ham hayâldir.

Ama, dünyanın bilinmesinin, ya da hiç değilse tam bir bilgisinin mümkün olduğunu kabul etmeyen başka bir sıra filozof daha vardır. Felsefenin gelişmesinde büyük bir rol oynayan modern filozoflardan Hume ile Kant'ı bunların arasında saymak gerektir. Bu görüş tarzını çürütmek için gerekli olanı, Hegel, daha önce, idealist görüş açısından mümkün olduğu kadar söylemişti. Materyalist görüş açısından, Feuerbach'ın buna eklediği şey, derin olmaktan çok

nükte yolludur; diğer bütün aykırılıklarda olduğu gibi bu felsefî merakı adamakıllı çürüten şey, pratiktir, özellikle deney ve sanayidir. Bir tabiat olayı hakkındaki görüşümüzün doğruluğunu, bu olayı kendi şartları içinde kendimiz yaratarak ve üstelik kendi amaçlarımız için kullanarak, ispat edebilirsek, Kant'ın o kavranılamaz **«kendinden şeyi»** (bizatihi şeyi)nin hakkından gelinmiş olur. Bitki ve hayvan organizmalarında meydana gelen kimyevi maddeler, organik kimya, bunları birbiri ardı sıra hazırlayıncaya kadar **«kendinden şeyler»** olarak kaldılar. Böylece, **«kendinden şey», «bizim için şey»** halini aldı. Söz gelimi, artık kök şeklinde tarlalarda yetiştirmediğimiz ama daha basit yolla ve çok daha ucuza, maden kömürü katranından elde ettiğimiz kök boyanın renkli maddesi alizerin gibi... Tam üçyüz yıl Copernic'in güneş sistemi, üstüne yüz kere bin kere, on bin kere bahse girişilen bir faraziye oldu. Ama, bu, her şeye rağmen bir faraziyeydi. Ne var ki Leverrier, bu sistem sayesinde elde edilen veriler yardımıyla sadece bilinmedik bir gezegenin varolması gerektiğini değil, aynı zamanda bu gezegenin gökteki yerini hesapladığı, sonra da Galle, bunu gerçekten keşfettiği zaman Coperc'in sistemi ispat edilmiş oldu.

Bununla beraber, Yeni Kantçıların, Almanya'da Kant'ın fikirlerini; Agnostiklerin, İngiltere'de Hume'un fikirlerini (bu fikirler orada zaten hiçbir zaman kaybolmamıştır) yeniden canlandırmaya kalkışmaları, bu fikirler hem teoride hem de protikte uzun zamanlardan beri terkedilmiş olduklarına göre, bilim bakımından, bir gerilemedir ve pratik bakımdan ise, materyalizmi, açıkça inkâr edildiği halde, gizlice kabul etmenin yüz kızartıcı bir biçimidir.

Ama Descartes'tan Hegel'e, Hobbes'tan Feuer-

bach'a kadar uzanan bu devir boyunca, filozoflar, zannettikleri gibi asla saf fikir gücüyle hareket etmiş değillerdir. Tersine, gerçekte onları sürükleyen her şeyden çok tabiat bilimleriyle sanayinin gittikçe artan büyük ilerlemesidir. Zaten bu husus materyalistlerde açıkça görülüyor ama idealist sistemler de, gitgide, materyalist bir muhtevayla doldular ve panteist görüş açısından, ruhla madde arasındaki zıtlığı uzlaştırmaya çalıştılar. Öyleki sonunda, Hegel'in sistemi, tersine çevrilmiş ve hem metodu hem de muhtevası bakımından, tepetaklak duran bir materyalizmden başka bir şeyi göstermez oldu.

Yukarda söylenenlerden anlaşılacağı gibi, Starke, Feuerbach'ı nitelendirirken, önce bu temel mesele karşısında : düşünceyle varlığın ilişkisi meselesi karşısında, Feuerbach'ın takındığı tavrı inceliyor. Giriş kısmında, önceki filozofların, özellikle, Kant'tan sonrakilerin görüşlerini (telakkilerini) lüzumsuz yere ağdalı bir felsefe diliyle anlatıyor ve Hegel'in eserlerinden aktardığı bazı parçaları, pek şekilci bir tarzda yorumlayarak, onun hakkında üstün körü bir hüküm veriyor. Bundan sonra bir açıklama geliyor : bu açıklamada **Feuerbach «metafiziği»**nin —filozofun bununla ilgili eserlerinde dile gelen— gelişme seyrini ayrıntılarıyla inceliyor.Dikkatli ve açık bir biçimde yapılmış bir açıklama bu. Ne yazık ki, bütün kitap gibi, bu açıklama da, birtakım felsefe deyimleri molozuyla tıka basa doldurulmuş. Üstelik yazar, tek bir ekolün ya da Feuerbach'ın kendi deyimlerini kullanmakla yetinmediği ve sözüm ona **en çeşitli** felsefî akımların, özellikle, hâlen ortalığı kırıp geçirenlerin deyimlerini kullandığı için, büsbütün sıkıcı oluyor.

Feuerbach'ın gelişmesi, bir Hegel'ciyi — aslında hiçbir zaman tam anlamıyla tutarlı olmayan bir

Hegel'ciyi — selefinin idealist sisteminden, belirli bir safhada, bütünüyle kopartarak onu materyalizme doğru götüren bir gelişmedir. Nihayet, Hegel'in «Mutlak Fikir»inin dünyadan önce varolmasının, «mantık kategorilerinin varlığının» evrene oranla dünya — ötesi bir yaratıcıya olan hayali bir inanışın kalıntısından başka bir şey olmadığı; duyularımızla algıladığımız ve bizim de bir parçasını teşkil ettiğimiz maddî dünyanın tek gerçeklik (realite) olduğu; ve bize ne kadar aşkın görünürlerse görünsünler, bilincimizle düşüncemizin gene de maddî bir organın yani beynin ürünlerinden başka birşey olmadığı anlayışı Feuerbach'a kendini karşı konulmaz bir güçle kabul ettirir. Madde ruhun ürünü değildir, ruh maddenin yüksek bir ürünüdür. Bütün bunlar materyalizmin ta kendisidir. Fakat bu noktaya gelince Feuerbach zınk diye duruyor. Materyalizm hakkında değil de materyalizm kelimesi hakkında beslenen mutad felsefî önyargıyı aşamıyor. Şöyle diyor:

«Bence materyalizm insanın varlık ve bilgi yapısının temelidir; fakat benim için materyalizm, bir fizyolojistin, dar anlamda bir natüralistin, söz gelişi Moleschott'un kabul ettiği ve onların özel, meslekî bakış açılarından zarurî olarak görünen şey değildir, yani binanın kendisi değildir, geride materyalistlerle tamamen mutabıkım ama ileride mutabık değilim»

Feuerbach, burada madde ile ruh arasındaki ilişkilerin belli bir açıklanışı üzerine kurulu genel bir dünya görüşü olan materyalizmle, bu dünya görüşünün belirli bir tarih döneminde yani 18. yüzyılda büründüğü özel şekli birbirine karıştırıyor .Dahası var, Feuerbach, materyalizmi, XVIII. yüz yıl materyalizminin bugün bazı natüralistlerle hekimlerin kafasın-

da yaşamakta devam eden ve 1850 - 1860 dönemi boyunca Buchener'in, Voght'un ve Molescott'un vazettikleri basit ve kaba şekliyle karıştırıyor. Ama nasıl, idealizm, bir dizi gelişme safhalarından geçtiyse, materyalizm de böyle safhalardan geçmiştir. Tabiat bilimleri alanında bir devir açan her keşifle, materyalizm de şekil değiştirmek zorundadır. Tarihin kendisinin de materyalist bir görüşle incelenmesinden beri burada da yeni bir gelişme yolu açılmıştır.

Geçen yüzyılın materyalizmi her şeydan önce mekanist bir materyalizmdi. Çünkü bu devirde bütün tabiat bilimleri içinde sadece mekanik, özellikle, gökteki ve yerdeki cisimler mekaniği gelişmişti. Kısacası, yer çekimi mekaniği belirli bir mükemmelliğe erişmişti. Kimya henüz flojistik (13), çocukluk devrini yaşıyordu. Biyoloji kundağa sarılıydı henüz. Bitki ve hayvan organizması sadece kaba bir biçimde incelenmiş ve salt mekanik sebeblerle açıklanmıştı. Descartes'a göre, hayvan bir makinaydı; tıpkı bunun gibi, 18. yüzyıl materyalistleri için de insan bir makinaydı. Kimyevî ve organik nitelikteki süreçlere — ki bu süreçlerde mekanik kanunlar da şüphesiz geçerlidir ama bunlar daha üstün kanunlar tarafından geri plâna itilmişlerdir — özellikle mekanik standartların uygulanması klâsik Fransız materyalizmine has fakat o devir için kaçınılması imkânsız dar görüşlülü-

(13) 1745'de Lomonosov tarafından çürütülen flojistik teorisine göre, yanma olayı yanan cisimden flojiston denilen farazî bir cismin ayrılmasından ibarettir. Lavoisier, İngiliz kimyageri Priestley'in araştırmalarına dayanarak 18. yüzyılın sonunda doğru teoriyi buldu : yanma olayı, iki cismin birbirinden ayrılması değil, yanma cismin oksijenle birleşmesidir.

ğün ilkini teşkil ediyordu. Bu, tabiat bilimlerinin o devirdeki seviyesine ve metafizik yani anti-diyalektik düşünüş biçimine uygun geliyordu. Tabiatın devamlı bir hareket halinde olduğu biliniyordu. Ama, devrin görüşüne göre, bu hareket sonsuz bir kısır döngü çiziyor, bundan dolayı da, hiç yer değiştirmiyor hep aynı sonuçları veriyordu. O devir için kaçınılmaz bir görüştü bu. Kant'ın, güneş sisteminin oluşumu hakkındaki teorisi henüz ortaya atılmıştı, ve sadece basit bir merak konusuydu. Yeryüzünün oluşumunun tarihi, jeoloji henüz hiç bilinmiyordu. Bugünkü tabiî canlı varlıkların basitten karmaşığa doğru giden uzun bir evrimin sonucu olduğunun bilimsel temele dayandırılması, o devir için imkânsızdı. Tarih-dışı tabiat görüşü kaçınılmaz bir sonuçtu. Aynı şeye Hegel'de de rastlandığı için 18. yüzyıl filozofları bu yüzden pek hor görülemezler. Hegel'e göre, Fikir'in «yabancılaşması» olan tabiat, zaman içinde hiçbir gelişme gösteremez; o, sadece, uzay içinde çeşitli yanlarını yayabilir. Öyle ki kendi içinde taşıdığı bütün gelişme safhalarını aynı zamanda ve yan yana ortaya kor ve aynı süreçleri durmadan tekrarlamaya mahkûmdur. Jeolojinin, ambriyolojinin, bitki ve hayvan fizyolojisinin, organik kimyanın geliştiği ve bu yeni bilimlerin temeli üstünde geleceğini evrim teorisinin (meselâ, Goethe ve Lamarc'ta) deha dolu önsezilerinin ortaya çıktığı bir, sırada Hegel, mekân içinde ama —her türlü gelişmenin şartı olan zaman— dışında gelişmenin saçmalığını tabiata zorla kabul ettirmeye çalışıyordu. Ama sistem bunu böyle gerektiriyordu, ve metod da, sistem uğruna, kendi kendisine ihanet etmek zorunda kalıyordu.

Tarihe aykırı bu görüş, tarih alanında da geçerliydi. Burada Orta Çağ kalıntılarına karşı girişilen

mücadele, görüşleri daraltıyordu. Orta Çağ, bin yıllık barbarlıktan sonra tarihteki basit bir duraklama olarak kabul ediliyordu. Orta Çağ'daki büyük ilerlemeler —Avrupa'da kültür alanının genişlemesi, burada birbiri yanısıra oluşan ve yaşama gücüne sahip büyük milletler, sonra 14. ve 15. yüzyıllardaki büyük teknik ilerlemeler— yani bütün bunlar görmezlikten geliniyordu. Oysa bu körlük, büyük tarihî sürecin anlaşılmasını önlüyor ve tarih, olsa olsa, filozoflara bir örnekler ve resimler dergisi hizmeti görüyordu.

1850-1860 yılları arasında Almanya'da materyalizm ticareti yapan vülgarizatörler, üstadlarının bu dargörüşlülüğünü hiçbir şekilde aşamadılar. O zamandan beri tabiat bilimlerinde görülen bütün ilerlemeler, bu vülgarizatörler için bir yaratıcıya beslenen inanışa karşı ileri sürülecek yeni deliller olmaktano başka bir işe yaramadı. Gerçekte, teoriyi geliştirmeye hiç de niyetleri yoktu. Gerçi idealizm söyleyeceğini söylemiş ve 1848 devrimiyle öldürücü bir darbe yemişti ama materyalizmin, bir an için, kendisinden daha aşağı duruma düşürüldüğünü görmek zevkini tatmıştı. Feuerbach, bu materyalizmden gelecek her türlü sorumluluğu reddetmekte tamamen haklıydı, fakat materyalizmin bu gezginci vaizlerinin doktrinini, genel olarak materyalizmle karıştırmaya hakkı yoktu.

Gene de burada iki şeyi belirtmek gerek; birincisi şu: Feuerbach'ın zamanında bile tabiat bilimleri henüz yoğun bir mayalanma süreci —ancak son on beş yılda nisbî bir berraklığa ve tamlığa kavuşan bir süreç— içindeydi. Görülmedik derecede çok yeni bilgi malzemesi sağlanıyordu ama birbiri üstünde yığılan bütün bu keşifler kaosunda karşılıklı ilişkilerin ve dolaysıyla düzenin kurulması ancak şu son zamanlarda

mümkün oldu. Şüphesiz, Feuerbach, üç büyük keşfi kendi zamanında görmüştü: hücrenin keşfi, enerjinin dönüşümünün keşfi ve Darwin'in evrim tecrisi... Ama, bilimin ilerleyişini, natüralistlerin bile henüz itirazla karşıladıkları ya da yeterince yararlanmayı bilemedikleri keşiflerin hakiki değerini takdir edecek kadar, izleyebilmek köyde tek başına yaşıyan bir filozof için nasıl mümkün olurdu? Suç, sadece, devrin Almanyasının ağlanacak şartlarındaydı. Kılı kırk yaran, ince fikirli eklektiklerin felsefe kürsülerini ele geçirmelerine, ve onların hepsinden kat kat üstün olan Feuerbach'ın, köylüleşmek ve küçük bir köyde kabuğuna çekilmek zorunda kalmasına hep bu şartlar sebeb olmuştur. Artık imkân haline gelen ve Fransız materyalizmini her türlü tek yanlılıktan kurtaran tarihi tabiat görüşüne erişemediyse kabahat Feuerbach'ın değil.

İkincisi şu : **«İnsanın bilgi yapısını değil fakat bu yapının temelini sadece tabiat bilimleri materyalizmi meydana getirir»** demekte Feuerbach tamamen haklıydı. Çünkü biz sadece tabiat içinde değil insan toplumu içinde de yaşıyoruz ve bu insan toplumunun da, tıpkı tabiat gibi, kendi gelişmesinin tarihî ve bilimi var. Demek ki, toplum bilimin yani tarihî ve felsefî denilen bilimlerin tümünü materyalist temelle bağdaştırmak ve onu bu temel üzerinde yeniden kurmak söz konusudur. Ama bunu başarmak Fuerbach'a vergi değildi; **«temele»** rağmen, Feuerbach, geleneksel idealist bağlardan kurtulamadı. **«Geride materyalistlerle tamamen mutabıkım, ileride mutabık değilim»** dediği zaman o da bunu teslim ediyor. Ne var ki, toplum alanında **«ileri»** bir adım atmayan ve 1840 ya da 1844 deki görüşlerinin ötesine gitmeyen Feuerbach'ın kendisidir. Fikirlerini kendi değerindeki adamlarla

çalışarak ya da onlarla çatışarak yaratacağı yerde, bu fikirleri kendi münzevi kafasından çıkarıyordu. Oysa, toplumla başka her hangi bir filozoftan daha çok kaynaşacak bir insandı o. Feuerbach'ın bu alanda ne dereceye kadar idealist kaldığını ilerde ayrıntılarıyla göreceğiz.

Burada şunu da belirtmek yerinde olur. Starcke, Feuerbach'ın idealizmini bulunmadığı yerde arıyor. **«Feuerbach idealisttir, insanlığın ilerleyişine inanır** (s. 19). **«Her şeyin temeli, alt - yapısı gene de idealizmdir. Bize göre gerçekçilik, ideal eğilimlerimizi yol boyunca her türlü sapmalara karşı korumaktan başka şey değildir. Acıma, sevme, hakikat ve adalet tutkusu, ideal güçler değil midir? (s. 8)»**

Burada idealizm, idealist amaçlar peşinde koşmaktan başka bir anlama gelmiyor. Bu bir. Oysa, bu idealist amaçlar olsa olsa Kant'ın idealizmi ve onun «kesin emir»i ile ilgilidir. Ama, Kant'ın kendisinin, felsefesine **«transandantal idealizm»** demesi, felsefesinin ahlâkî idealleri de incelemesinden ötürü değildir. Starcke'nin de hatırlayacağı gibi başka sebebleri vardır bunun. Felsefî idealizmin, ahlâk, yani sosyal ideallere iman mihveri etrafında döndüğü yolundaki batıl itikat kendileri için gerekli felsefe bilgisi kırıntılarını Shiller'in şiirlernden ezberleyen Alman flistenlerinde yer etmiştir. Kant'ın o **güçsüz** — imkânsız olanı istediği, bundan dolayı da hiçbir şeye erişemediği için güçsüz olan — «kesin emir»ini Hegel kadar kıyasıya eleştiren, gerçekleşmesi imkânsız ideallerle ilgili ve Shiller'den gelen filisten coşkunluğu ile böylesine alay eden (söz gelimi fenomenolojiye bakın) kimse yoktur.

Ama, insanları hareket ettiren her şeyin, insanların beyninden geçmesi kaçınılmaz bir zarurettir.

Bu iki. Bir açlık ve susuzluk duygusuyla başlayan yemek ve içmek bile beyinden geçer ve bir doymuşluk izlenimi ile yeniden beyinde duyulur. Dış dünyanın insanlar üzerindeki etkileri ifadesini beyinde bulur. Burada duyumlar, içgüdüler, iradeler şeklinde kısacası **«ideal eğilimler»** şeklinde yansırlar. Genellikle, insanın bu **«ideal eğilimlere boyun eğmesi»** ve kendisini **«ideal güçlerin»** etkisine bırakması, o insanın idealist olması için yeterliyse, normal gelişmiş her insan, adeta idealist doğmuş demektir. Bu durumda, nasıl oluyor da hâlâ materyalistler bulunabiliyor?

Üçüncüsü şu: İnsanlığın hiç değilse şimdilik, genel bir şekilde, ilerleme yönünde hareket ettiği inancının materyalizm ve idealizm çatışmasıyla hiç bir ilgisi yoktur. Fransız materyalistleri tıpkı Voltaire ve Rousseau gibi, bu inancı taassup derecesine getirmişler ve çoğu zaman da, çok büyük şahsi fedakârlıklar yapmışlardı. Bütün ömrünü «hakikat ve hak yoluna harcayan» — kelimeyi iyi anlamda kullanıyoruz — biri varsa, o da, sözgelişi, Diderot'dur. Sonuç olarak, Starcke'in bütün bunlar idealizmdir demesi, materyalizm kelimesinin ve iki eğilim arasındaki çatışmanın, onun için hiçbir anlamı kalmadığını ipsat eder.

Gerçekte, Starcke, burada belki de bilmeden, materyalizm kelimesine karşı kökü papazların eski iftirasında bulunan filisten önyargıya affedilmez bir taviz veriyor. Filisten, materyalizm deyince, oburluğu, sarhoşluğu, şehvet düşkünlüğünü, cimriliği, kazanç hırsını, borsada spekülasyon yapmayı, kısacası, kendisinin gizli gizli yaptığı bütün iğrenç kötülükleri anlıyor. Ona göre, idealizm; fazilete, insanlığa ve genellikle, «en iyi bir dünyaya», yani başkalarına karşı gösteriş olsun diye sayıp döktüğü fakat kendisinin

ancak, hergünkü «materyalist aşırılıklarının» sonunda mutlaka başlayan sıkıntı ve buhran devresini atlatmak söz konusu olunca, inandığı şeylerdir. Böylece, dilinden düşürmediği sözleri tekrarlıyacaktır. «İnsan nedir? Yarı hayvan, yarı melek»

Zaten Starcke bugün Almanya'da filozof adı altında ders veren bir yığın adamın hücumlarına ve doktrinlerine karşı Feuerbach'ı savunurken çok güçlük çekiyor. Klâsik Alman Felsefesinin peydahladığı bu çocuklarla ilgilenenler için bu savunma gerçekten önemlidir. Starcke'in kendisi de bunu gerekli görmüş olabilir. Biz okurlarımızı bu zahmetten esirgiyeceğiz.

III — FEUERBACH'IN DİN FELSEFESİ VE ETİKASI (AHLÂK ANLAYIŞI)

Feuerbach'ın hakiki idealizmi, onun din felsefesine ve etikasına geldiğimiz anda görülür. Feuerbach, dini asla ortadan kaldırmak istemiyor. İstediği, onu geliştirmektir. Felsefenin kendisi dinin içinde erimelidir.

«İnsanlığın geçirdiği devirler ancak dinî değişikliklerle birbirinden ayrılır. Derin tarihi hareketler ancak insan gönlünde yer eden hareketlerdir. Gönül, dinin şekli değildir. Dinin yeri gönüldedir de ondan. Gönül, dinin özüdür (Starke, S. 168)»

Feuerbach'a göre din, bugüne kadar, benliğini (öz hakikatını), gerçeğin hayalî bir yansımasında (beşerî niteliklerin hayali yansıması olan bir ya da birçok tanrının araya girmesinde) arayan ama, onu şimdi doğrudan doğruya ve araçsız olarak SEN'le BEN arasındaki sevgide bulan insanın, insana karşı duyduğu gönül bağlılığıdır. Böylece cinsel aşk, Feuerbach'da, onun yeni dininin gerçeklenişinin en yüksek şekli değilse bile, en yüksek şekillerinden biri haline gelir.

Ama, insanlar arasındaki hissi bağlılıklar, özellikle, iki cins arasındaki ilişkiler, insanlığın başlangıcından beri vardır. Özellikle cinsel aşk, son sekiz yüzyıl boyunca gelişti ve bu devre boyunca bütün şi-

irlerin zaruri mihveri haline geldi. Mevcut dinler, Devlet'in, cinsel aşkı düzenlemesine yani evlilik hukukuna yüce bir kutsallık vermekle yetindiler. Aşkın ve dostluğun pratiğinde en ufak bir şey değişmeksizin. hepsi de yarın ortadan kalkabilirler. İşte hıristiyan dini Fransa'da 1793'den 1798'e kadar öylesine ortadan kalktı ki Napoleon bile onu yeniden yerleştirebilmek için, direnmelerle, güçlüklerle uğraşmak zorunda kaldı. Ve bu süre içinde, Feuerbach'ın anladığı gibi bir dine hiç de ihtiyaç duyulmadı.

Burada Feuerbach'ın idealizmi, insanlar arasında aşk, dostluk, açıma, feragat gibi karşılıklı bir eğilim üzerine kurulmuş ilişkileri, Feuerbach için bile geçmişe ait olan özel bir dini yeniden hatırlamaksızın, sadece oldukları gibi ele almaktan değil de; aksine hakiki değerlerine, ancak din adına kendilerine yüksek bir kutsallık verildiği zaman kavuşacaklarını iddia etmekten ibarettir. Ona göre, önemli olan bu salt beşeri ilişkilerin varolması değil, yeni bir hakiki din gibi yorumlanmasıydı. Bu ilişkiler tüm değerlerini dinî damgayı yiyince kazanırlar. Din **religion** [Latin'ce religare (bağlamak)] kelimesinden gelir ve ilk anlamı bağ (bağlama) demektir. Bundan dolayı, insanlar arasındaki her bağ bir dindir. Etimolojinin her kapıyı açan bu maymuncukları, idealist felsefenin son dayanağıdır. Kelimenin, gerçek kullanılışının tarihî gelişmesine göre taşıdığı anlam değil, etimolojik anlamı ağır basacaktır. İşte böylece, idealistlerin pek hoşlandıkları din kelimesinin dilden kaybolmaması için, cinsel aşk ve cinsel birleşme bir «din» mertebesine yükseltilmiştir.

Dinsiz bir adamı ancak bir canavar olarak tasavvur eden Louis Blanc eğilimli parisli reformcu-

lar, 1840 - 1850 yıllarında bize: **«demek ki sizin dininiz tanrıtanımazlık»** (*) diyorlardı.

Feuerbach'ın, hakiki dini, tamamen materyalist bir tabiat görüşü üzerine oturtmak istemesinin, gerçekte, modern kimyayı, hakiki simya olarak kabul etmekten başka bir anlamı yoktur. Din, tanrısından vaz geçebilirse, simya da **«felsefe taşından»** vazgeçebilir. Zaten, simya ile din arasında çok sıkı bir bağ vardır. Felsefe taşında tanrısal denilebilecek birçok özellik bulunmaktadır. M.S. ilk iki asırda yaşamış Yunan ve Mısır simyacılarının, Kopp ve Berthelot'nun sağladıkları verilerin de ispat ettiği gibi, hıristiyan doktrinlerinin hazırlanışında bir payı vardır.

Feuerbach'ın **«insanlığın geçirdiği devirler, ancak dinî değişikliklerle birbirinden ayrılır»** demesi tamamen yanlıştır. Dinî değişiklikler, büyük tarihî dönemlere, ancak dünyanın üç büyük dini (budizm, hıristiyanlık, islâmlık) söz konusu olduğu ölçüde **«eşlik»** etmişlerdir. Kabile ve kavimlerin eski dinleri tabiî bir şekilde kurulmuştu ve bu dinlerde yayılma eğilimi yoktu. Kabilelerle kavimlerin bağımsızlığı elden gidince eski dinler direnme güçlerini yitiriyorlardı. Hattâ, Cermenlerin, parçalanmakta olan Roma İmparatorluğu ile ya da ekonomik, politik, ideolojik durumuna uygun geldiği için, bu İmparatorluğun yeni kabul ettiği evrensel hıristiyan dini ile basit bir ilişki kurması bile bunu sağladı. İşte bunun içindir ki daha genel tarihi olayların, azçok sunî bir şekilde kurulmuş bu büyük evrensel dinlerden, özellikle, hıristiyanlıkla müslümanlıktan bir iz taşıdıklarını görüyoruz. Hıristiyanlık alanında bile bu dinî damga, ha-

(*) Metinde Fransızca geçiyor: "Donc, l'athéisme, c'est votre religion".

kikaten evrensel önemdeki devrimler için, XIII. ve XV. yüz yıllar arasında, burjuvazinin kurtuluş mücadelesinin ilk safhalarında görülür. Ve bunun açıklanışı Feuerbach'ın sandığı gibi, insan gönlü ve onun din ihtiyacında değil, dinden ve tanrı bilimden başka bir ideoloji şekli bilmeyen Orta- Çağ'dan önceki bütün bir tarihtedir. Ama, XVI. yüzyılda, burjuvazi, kendi sınıf görüşüne uygun öz ideolojisine kavuşunca, hukukî ve siyasî fikirlere başvurarak ve dini, ancak kendisine engel olduğu zaman umursayarak, büyük ve kesin devrimini,Fransız Devrimini yaptı. Ama, burjuvazi, eskisinin yerine yeni bir din koymaktan dikkatle kaçındı. Robesppierre'in bunda nasıl bir başarısızlığa uğradığı bilinmektedir.

Hemcinslerimizle ilişkilerimizle salt beşeri duygular beslememiz imkânı, sınıf çatışması ve hâkimiyeti, üzerine kurulmuş ve bizim de içinde yaşadığımız toplumda bugün artık yeteri kadar sınırlanmıştır. Bu bakımdan, bu duyguları bir din mertebesine yükselterek, bu imkânı daha da sınırlamaya hiçbir sebeb yoktur. Tıpkı bunun gibi, tarihteki büyük sınıf mücadelelerinin anlaşılması özellikle, Almanya'da, harcı-âlem tarih kitaplarıyla, zaten öylesine anlaşılmaz hale sokumuştur ki, bu mücadeleler tarihini din tarihinin basit bir uzantısıymış gibi göstererek anlaşılmasını tamamen imkânsızlaştırmamıza gerek yoktur.

Daha bu noktada bile, Feuerbach'tan ne kadar uzaklaşmış bulunduğumuz ortaya çıkmaktadır. Bu yeni aşk (sevgi) dinini yüceltmek için yazdığı en «güzel parçalar» bugün tamamen okunmaz hale gelmiştir.

Feuerbach'ın gerçekten incelediği tek din, Batı'nın tek-tanrıcılık üzerine kurulmuş dinidir, yani hıristiyanlıktır. Feuerbach, hıristiyanlık Tanrı'sının, insa-

nın hayalî bir yansımasından başka bir şey olmadığını ispat ediyor. Ama bu Tanrı'nın kendisi de uzun bir soyutlama sürecinin ürünüdür; daha önceki bir çok kabile ve kavim tanrılarının arınmış özüdür. Ve tıpkı bunun gibi, bu Tanrı'nın bir hayâlinden başka bir şey olmayan insan da hakiki bir insan değildir. Birçok gerçek insanın arınmış özüdür, soyut insandır o. Bundan dolayı, o da, bir zihnî görüntüdür. Her sayfada şehveti vazeden, insanı, somuta, gerçeğe dalmaya davet eden aynı Feuerbach, insanlar arasındaki salt cinsel ilişkilerden başka bir şeyden söz edince tamamen soyuta kaçıyor.

Feuerbach, bu ilişkileri ancak bir tek cepheden görüyor : ahlâk. Burada da, Hegel'e nispetle, Feuerbach'ın hayret verici zavallılığı göze çarpmaktadır. Hegel'in etikası ya da ahlâk doktirini, hukuk felsefesidir ve içinde şunlar yer almaktadır: (1) Soyut Hukuk; (2) Ahlâklılık; (3) Objektif Ahlâk; ki bu da, aileyi, sivil toplumu ve Devlet'i ihtiva eder. Burada şekil ne kadar idealist ise muhteva da o kadar gerçekçidir. Bütün hukuk, ekonomi, siyaset alanları ahlâkın yanı sıra yer almıştır. Feuerbach'da bunun tam aksidir. Feuerbach şekil bakımından gerçekçidir, hareket noktası insandır. Ama içinde insanın yaşadığı bu dünyadan hiç söz etmez. Bundan dolayı, bu insan din felsefesinde durmadan konuşan aynı soyut varlıktır. Çünkü bu insan anasının karnından doğmamıştır, tek- - tanrıcı dinlerin tanrısından çıkmıştır. Tarihî bakımdan meydana gelmiş ve belirlenmiş gerçek bir dünyada yaşamayışı bu yüzdendir. Gerçi, diğer insanlarla ilişki kurmuştur, ama bu insanların her biri onun kadar soyuttur. Din felsefesinde, karşımızda, hiç olmazsa, henüz erkekler ve kadınlar vardı, ama **Ahlâk**'ta bu son fark da ortadan kalkıyor. Doğrusu, Feuer-

bach'ta yer yer şöyle cümlelere rastlanmaktadır : **«İnsan sarayda başka düşünür, kulübede başka». «Açlık ve sefaletten ötürü vücudunda özlü hiçbir şey yoksa ruhunda da, kalbinde, de kafanda da ahlâk bakımından özlü hiçbir şey yoktur». «Siyaset bizim dinimiz olmalıdır»** v.s. Ama, Feuerbach, bu cümlelerden ne yapacağını bilmiyor ve bu cümleler, Feuerbach'ta sadece basit sözler olarak kalıyor. Starke de, **«politika, Feuerbach için»** aşılmaz bir sınırdır ve toplum - bilim onun için **«bilinmez bir ülkedir»** diye itiraf etmek zorunda kalıyor.

Feuerbach'ın iyilikle kötülük zıtlığını inceleyiş tarzı da, Hegel'e kıyaslanınca, bize daha az yavan gelmiyor. Hegel **«insan, doğuştan iyidir»** dendiği zaman, büyük bir hakikat söylendiği sanılıyor; ama, **«insan, doğuştan kötüdür»** sözleriyle daha büyük bir hakikat söylendiği unutuluyor» diye yazıyor. Hegel'de, kötülük, tarihi gelişmenin itici gücünün büründüğü şekildir. Doğrusu, bu sözün ikili bir anlamı var : Bir yandan, her yeni ilerlemenin, kutsal bir şeye karşı işlenen bir suç, göçmekte olan ama alışkanlıktan ötürü kutsallaşmış eski duruma karşı bir isyan olarak görünmesi kaçınılmazdır. Öte yandan sınıf çatışmalarının ortaya çıkışından beri, özellikle insanların kötü ihtirasları —tamahkârlık ve iktidar hırsı— tarihî gelişmeye manivela hizmeti görmüşlerdir. Mesela, feadalizm ile burjuvazinin tarihî bunun sürekli bir ispatıdır; oysa ahlâki kötülüğün bu tarihî rolünü incelemek Feuerbach'ın hiç aklına gelmiyor. Ona göre tarih, genellikle, içinde kendini rahat hissetmediği ve pek hoşlanmadığı bir alandır. **«Tabiatın yarattığı ilkel insan, bir insan değil, sadece basit tabiî bir varlıktı. İnsan, insanın, kültürün, tarihin bir ürünüdür»** şeklin-

deki meşhur söz bile Feuerbach'ta tamamen kısır kalıyor.

Feuerbach'ın ahlâk üzerine bize söylediklerinin son derece boş sözler olarak kalması bundandır. Mutluluk eğilimi (özlemi) insanda doğuştan vardır. Bunun içindir ki mutluluk eğilimi her ahlâkın temeli olmalıdır. Ama mutluluk eğilimi çifte bir düzelticiye (correctif) tâbidir. Birincisi, fiillerimizin tabiî sonucudur. Sarhoşluktan sonra keyifsizlik, aşırı alışkanlıktan sonra hastalık gelir. İkincisi, fiillerimizin sosyal sonuçlarıdır. Başkalarında da aynı mutluluk eğilimine saygı göstermeliyiz; göstermezsek eğer, başkaları kendilerini savunurlar ve böylece, bizdeki mutluluk eğilimini bozarlar. Bundan şu sonuç çıkar; eğilimimizi tatmin etmek için fiillerimizin sonuçlarını doğru bir şekilde değerlendirmeli ve öte yandan, başkasında da aynı eğilime hak tanıyabilmeliyiz. Demek ki kendi nefsimize karşı aklî ve iradî kısıtlama ve başkalarıyla ilişkilerimizde aşk - hep aşk - Feuerbach'ta ahlâkın temel kurallarını meydana getirirler. Bütün öteki kurallar bundan çıkar. Ne Feuerbach'ın en ustalıklı açıklamaları, ne de Starcke'nin en büyük övgüleri bu birkaç cümlenin boşluğunu ve yavanlığını örtebilir.

Mutluluk eğilimi binde bir tatmin olur ve insan salt kendi nefsiyle ilgilenirse ne kendi yararına ne de başkasının yararına tatmin olabilir. Oysa, mutluluk eğilimi, dış dünya ile ilişkileri, tatmin araçlarını, yani besinleri, karşı - cinsten bir insanı, kitapları, sohbetleri, faaliyeti, tüketim ve çalışma araçların, v.s. yi gerektirir. Feuerbach'ın ahlâkı, ya tatmin araçlarının ve objelerinin her insana öylece verildiğini farzediyor ya da insana gerçekleştirilmesi imkânsız öğütler veriyor. Bu araçlara sahip olmayanlar için Fe-

uerbach'ın ahlâkı beş para etmez. Feuerbahc'ın kendisi de bunu yavan bir şekilde söylemektedir: **«insan sarayda başka düşünür, kulübede başka». «A;lık ve sefaletten ötürü vücudunda özlü hiçbir şey yoksa, kafanda da, ruhunda da, kalbinde de ahlâk bakımından özlü hiçbir şey yoktur».**

Mutluluk eğiliminde başkalarının da aynı hakka sahip olması konusunda farklı bir durum mu vardır? Feuerbach, bu talebi, bütün devirlerde ve bütün şartlarda mutlaka olarak geçerliymiş gibi ileri sürüyordu. Ama bu talep ne zamandanberi itibar görüyor? İlk Çağda, kölelerle efendiler, Orta Çağda serflerle baronlar arasında mutluluk eğiliminde aynı hakka sahip olmak söz konusu olmuş mudur acaba? Ezilen sınıfın mutluluk eğilimi, iktidardaki sınıfın mutluluk eğilimi uğruna amansız ve kanuni bir şekilde feda edilmemiş midir?

Evet, ahlâka aykırıydı bu, ama bugün artık hak eşitliği tanınmıştır denilecek. Tanınmıştır ama lafta kalmıştır bu hak. Çünkü feodaliteye karşı giriştiği mücadelede ve kapitalist üretimin gelişmesi boyunca, burjuvazi bütün kast imtiyazlarını yani şahsi imtiyazları ortadan kaldırmak ve önce özel hukuk alanında sonra yavaş yavaş medenî hukuk alanında, ferdin eşitliğini hukukî bakımdan tanımak zorunda kalmıştır. Ne var ki, mutluluk eğilimi manevi haklarla şöyle böyle yaşar. Onu asıl yaşatan maddî araçlardır. Oysa kapitalist üretim, eşit haklara sahip insanların büyük çoğunluğuna ancak zaruri - asgari miktarı vermeye bakar ve bundan dolayı da çoğunluğun mutluluk eğilimine karşı gösterdiği saygı - o da gösterirse - köleci ya da feodal toplumun çoğunluğa gösterdiği saygıdan fazla değildir. Mutluluğun fikri araçları, ve kültür araçları konusunda durum daha mı iyi-

dir? Sadovalı öğretmenin kendisi bir esfane değil midir? (14)

Hepsi bu kadar değil. Dahası var. Feuerbach'ın ahlâk teorisine göre esham ve tahvilat (menkul kıymetler borsası), ahlâkın en yüce tapınağıdır. Yeter ki orada spekülasyon daima doğru bir şekilde yapılsın. Eğer mutluluk eğilimi beni Borsaya çekiyorsa ve orada fiillerimin sonuçlarını, ancak bana yarar sağlayacak ve hiçbir zarar vermeyecek şekilde doğru olarak hesaplıyorsam yani boyuna kazanıyorsam Feuerbach'ın dedikleri yerine getirilmiş demektir. Böyle yapmakla, bir başkasındaki mutluluk eğilimine zarar vermiş olmam. Çünkü bu başkası da borsaya benim gibi kendi gönlüyle gitmiş ve spekülasyonunu yaparken tıpkı benim gibi kendi mutluluk eğilimine uymuştur. Eğer paramı kaybedersem - salt bu yüzden - hareketim ahlâka aykırıdır. Çünkü iyi hesaplanmamıştır ve ben ona hak ettiği cezayı verdiğim için modern bir Rhadamanthus (15) olmakla öğünebilirim. Borsada aşk da hüküm sürer (tabiî, sadece hissi bir cümle olarak kalmadığı ölçüde) çünkü orada herkes, kendi mutluluk eğilimini başkasında tatmin eder. Zaten aşkın görevi ve etkisini pratikte göstermeye kalkışması bu demek değil midir? Eğer ben işlemlerimin sonuçlarını doğru olarak hesaplıyorsam yani başarıyla oynuyorsam Feuerbach ahlâkının bütün icap-

(14) Bohemya'da Sadova Köyü yakınlarında 1886 yılında Prusya ve Avusturya orduları savaşmışlar ve sonunda Avusturyalılar yenilmişlerdi. Alman tarihçileri bunu "kültürün ve eğitimin" zaferi olarak belirtmişlerdi. İşte Sadova zaferi, Prusyalı öğretmenin zaferidir deyimi böyle doğmuştur.

(15) *Rhadamanthus :* Yunan mitolojisine göre, cehennemin üç yargıcından biri.

larını yerine getirmiş olurum, üstelik de zenginleşirim. Başka bir deyişle, Feuerbach'cı ahlâk, bugünkü kapitalist topluma uydurulmuş bir ahlâktır. Kendi hiç istememiş ya da farkına varmamış bile olsa, bu böyledir.

Aşk ha! Evet, Feuerbach'taki aşk, her zaman her yerde hayatın bütün güçlüklerini yenmeyi sağlaması gereken büyüleyici tanrıdır. Hem de çıkarları birbiriyle çatışan sınıflara bölünmüş bir toplumda. Felsefenin devrimci karakterinin son kalıntısı da böylece ortadan kalkar ve geriye şu eski nakarattan başka bir şey kalmaz: **«Birbirinizi seviniz. Cins farkı gözetmeden, toplum içindeki yerlerinizi düşünmeden kucaklaşınız.** Evrensel - uzlaşma hülyâsı.

Feuerbach'n ahlâk teorsi için de durum aynıdır. Bütün zamanlara, bütün şartlara uydurulmuş bir teoridir bu ve salt bu yüzden, hiçbir zaman, hiçbir yere uygulanamaz, ve gerçek dünya karşısında Kant'ın «Kesin Emir»i kadar güçsüz kalır. Gerçekte, her sınıfın, hatta her mesleğin kendine has ahlâkı vardır. Ve (o) ceza görmeden çiğneyebileceği her yerde bu ahlâkı çiğner geçer ve her şeyi birleştirmesi gereken aşk, savaşlar, anlaşmazlıklar, dâvalar, aile kavgaları, boşanmalar ve herkesin bir birini alabildiğine sömürmesi şeklinde kendini gösterir.

İyi ama, Feuerbach'ın yaptığı bu muazzam hamle nasıl oldu da Feuerbach'ın kendisi için bu kadar verimsi kaldı? Çünkü, öldüresiye nefret ettiği soyutlar - ülkesinden bir türlü dışarıya çıkamıyor ve canlı gerçeğe giden yolu bulamıyordu da ondan. Tabiata ve insana sıkı sıkı tutunmasına rağmen, tabiat da, insanda onun için basit kelimeler olarak kalıyor. Feuerbach, gerçek tabiat hakkında da gerçek insan

hakkında da bize belirli bir şey söyleyemiyor. Ama, Feuerbach'ın soyut insanından, yaşayan gerçek insanlara varmak, ancak bu insanları tarihteki faaliyetleri içinde gözönünde tutmakla mümkündür. Oysa, Feuerbach bunu reddediyordu ve bundan dolayı 1848 yılının ona göre tek bir anlamı vardı. O da gerçek dünya ile ilişiğini kesip kendi kabuğuna çekilmekti. Bunun başlıca sorumluluğu, Feuerbach'ın sefalet içinde göçüp gitmesine yol açan o devir Almanya'sının şartlarındaydı.

Ne var ki Feuerbach'ın atamadığı adım en sonunda atıldı. Yani Feuerbach'cı yeni dinin merkezini teşkil eden soyut insana tapmanın yerini, eninde sonunde, gerçek insanların bilimi ve onların tarihî gelişimi alacaktı. Feuerbach'cı görüşün bu sonraki gelişmesi işine, Feuerbach'ın kendisini de aşarak, 1845 yılında, Marx «Kutsal Aile»de girişti.

IV — DİYALEKTİK MATERYALİZM

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe alanında kaldıkları ölçüde, Hegel felsefesinin birer uzantısı oldular. «İsa'nın Hayatı» ve «Dogmatik»inden sonra, Strauss felsefe ve din tarihî konusunda Renanvâri edebî yazılar yazmaktan başka bir şey yapmadı. Baueur, ancak Hristiyanlığın kökenlerinin tarihî alanında birşeyler yapmayı başardı ki bu da oldukça önemlidir. Stirner, Bakunin onu Proudhon'la karıştırdıktan ve bu karışımı «anarşizm» diye vaftiz ettikten sonra bile bir merak konusu olarak kaldı. Filozof olarak sadece Feuerbach önemliydi. Ama sözde bilimler bilimi olan ve bütün özel bilimlerin üzerinde kanat çırparak bu bilimlerin sentezini yaptığı iddia edilen felsefe onun için sadece aşılmaz bir engel, dokunulmaz bir kutsal dolap değildi. Fakat, Feuerbach'ın kendisi de, filozof olarak, yarı yolda kaldı. Yarı materyalist yarı idealist bir filozof oldu. Hegel'i eleştirerek hakkından gelmeyi beceremeyince onu işe yaramaz diye bir kenara attı. Oysa, Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine kıyasla, Feuerbach, şişirilmiş bir aşk dini ile cılız ve bodur bir ahlâktan başka olumlu bir şey ortaya koyamadı.

Ame Hegel ekolünün dağılışından bir başka eği-

lim de çıktı : hakikaten meyvalarını veren bu tek eğilim, aslında Marx'ın adına bağlıdır (16)

Burada Hegel felsefesinden kopuş, materyalist görüş açısına dönmek şeklinde gerçekleşti. Bu demektir ki gerçek dünyayı —tabiatı ve tarihi— olduğu gibi, yani ona idealist heveslere kapılmaksızın yaklaşan birine nasıl görünüyorsa, öyle tasavvur edilmesine karar verildi. Hayalî ilişkileri içinde değil, kendi öz ilişkileri içinde gözönünde tutulan olgularla bağdaşması imkânsız her türlü idealist hevesin acımaksızın feda edilmesine karar verildi. Gerçekte materyalizmin bundan başka bir anlamı yoktur. Ne var ki, materyalist dünya görüşü ilk defa ciddiye alınıyor : bilginin sözkonusu bütün alanlarına, hiç değilse, ana hatlarıyla, bilinçli bir şekilde uygulanıyordu.

Hegel'in sadece bir kenara itilmesiyle yetinilmedi. Aksine, onun yukarda belirtilen devrimci yö-

(16) Müsadenizle burada kendimle ilgili bir açıklama yapacağım. Son sıralarda, bu teorinin hazırlanmasındaki payım üstüne çok şeyler söylendi. Bu bakımdan, bu özel konuya bir son vermek için, burada birkaç söz söylemek zorunda kalacağım. Marx ile beraber, kırk yıllık çalışmamız süresinde ve ondan önce de, özellikle teorinin gelişmesinde benim de belirli bir payım olduğunu inkâr edemem. Ama, özellikle ekonomi ve tarih alanında temel, ve yön verici fikirlerin çoğu ve bunların apaçık ve kesin bir şekilde formülleştirilmesi Marx'ın işidir. Benim katkımı —olsa olsa, bazı özel bilgi dalı hariç— Marx, pekâla bensiz gerçekleştirebilirdi. Ama Marx'ın yaptığını ben yapamazdım. Marx, hepimizi aşıyordu. Daha uzağı, hepimizden daha geniş ve daha çabuk görüyordu. Marx bir dehaydı. Bizler ise, birer kabiliyetten başka bir şey değiliz. Onsuz, teori bugünkü durumuna erişemezdi. Demek ki, hakkı olarak onun adını taşıyor.

nünden, diyalektik metodundan hareket edildi. Ama Hegel'ci şekliyle, bu metod kullanışlı değildi. Hegel'de diyalektik, kendi kendine gelişen **FİKİR**'dir. Mutlak fikir, sadece başlangıçtan beri-ki nerede olduğu bilinmez-varolmakla kalmıyor aynı zamanda bütün evrenin yaşayan gerçek ruhunu meydana getiriyor.

Mutlak Fikir, «Mantık»da uzun uzun incelenen kendi içindeki bütün hazırlık safhalarından geçerek. kendisine dönmek için, gelişir. Sonra tabiat haline gelerek «yabancılaşır» ve tabii zaruret şekline bürünerek yeni bir gelişmeden geçer ve sonunda, insanda kendi bilincine erişir. Bu öz bilinç de, ham unsurdan hareket ediyor —ve mutlak FİKİR, Hegel felsefesinde tamamen kendi benliğine kavuşuncaya kadar— tarih içinde, kendi kendisini işleyerek gelişiyor. Hegel'de tabiat ve tarihte görünen diyalektik gelişmenin, yani aşağıdan yukarıya doğru bütün zig zaglı hareketlerde ve bütün geçici gerilemelerde bulunan ilerlemenin sebebler zinciri, başlangıçtanberi sürüp gelen, nerede olduğu bilinmeyen ve düşünen her insan beyninden bağımsız bir şekilde varolan FİKİR'in kendi kendine hareketinin bir yansımasından başka birşey değildir. Bu ideolojik tersliğin yokedilmesi gerekiyordu Beynimizdeki fikirleri materyalist görüşle ele aldık, yani nesneleri MUTLAK FİKİR'in şu yada bu derecedeki yansıması olarak değil, fikirleri, nesnelerin beynimizdeki yansımaları olarak kabul ettik. Böylece, diyalektik, hem insan düşüncesinin hem de dış dünyanın hareketinin genel kanunlarının bilimi haline geldi. Aslında bunlar tabiatta ve şimdiye kadar, genellikle, insanlık tarihinde sonsuz zahirî tesadüfler ortasında ancak dış zaruret biçiminde, bilinçsizce yol almalarına rağmen, insan beyni tarafından bilinçli bir şekilde uygulanabildikleri için teza-

hürleri farklı iki özdeş kanundur. Ama böylece, Fİ-KİR'in diyalektiği gerçek dünyanın diyalektik hareketinin bilinçli bir yansıması haline geldi ve dolayısıyle, Hegel diyalektiğinin ayakları yere bastırıldı, daha doğrusu, başaşağı dururken ayakları üzerine konuldu. Yıllardır bizim en iyi çalışma aletimiz ve en keskin silâhımız olan bu materyalist diyalektiğin, bizden ve hatta Hegel'den ayrı olarak, Joseph Dietzgen adında bir Alman işçisi tarafından da keşfedilmiş olması ilginçtir (17)

Böylece, Hegel felsefesinin devrimci yanı yeniden ele alınmış ve aynı zamanda, Hegel'de tutarlı bir şekilde uygulamasını önleyen idalist süslerden kurtarılmıştı. Dünyayı tamamlanmış nesnelerin bir karışımı olarak değil de, değişmez gibi görünen nesnelerin ve onların beynimizdeki yansımalarının, yani fikirlerin sonsuz bir oluş ve çöküş süreci olarak gören ve görünürdeki bütün tesadüflere ve bütün geriye dönüşlere rağmen, sonunda ileriye doğru bir gelişmenin meydana geldiğini kabul eden bu büyük temel düşünce, özellikle, Hegel'den bu yana bilinçlere öylesine işledi ki bu genel haliyle hemen hemen hiçbir itiraza yol açmaz oldu. Ama bunun böyle olduğunu sözde kabul etmek başka, bunu gerçek hayatta ve derin araştırmalarda her alanda ayrıntılarıyla uygulamak başkadır. Oysa araştırmalarda hep bu görüşten hareket edilirse kesin çözümlemeler ve değişmez hakikatlar istemekten temelli vazgeçilir; ve edinilmiş her bilginin, zaruri olarak sınırlı bir nitelik taşıdığının ve edinildiği şartlara bağlı bulunduğunun bilincine varılır. Hep doğ-

(17) Bakınız : *"Bir kol işçisine göre insanın kafa emeğinin özü."* "Saf ve pratik aklın yeni eleştirisi" adlı kitap. Hamburg, Meissner, 1868.

ru ile yanlışı, iyi ile kötüyü, özdeşle farklıyı, kaderle tesadüfü kullanan eski metafiziğin kaçınamadığı çelişkilere kaptırmaz kendini.

Bu çelişkilerin izafî (göreli, bağıntılı) bir değeri; şimdi doğru olarak bilinenin daha sonra ortaya çıkacak yanlış bir yanı; şimdi yanlış diye bilinenin daha önce doğruymuş gibi kabul edilen doğru bir yanı olduğu ve zaruri diye kabul edilen şeyin salt tesadüflerden meydana geldiği ve sözde tesadüf denilen şeyin zarureti örten bir kılıf olduğu anlaşılır.

Hegel'in «metafizik» metod dediği ve nesneleri, belli değişmez nesneler olarak incelemeyi yeğliyen ve kalıntıları hâlâ zihinleri kurcalayan eski araştırma ve düşünme metodu, kendi devrinde, tarihî bakımdan tamamen haklı olmuştur. Süreçleri incelemek için önce nesneleri incelemek gerekiyordu. Şu ya da bu nesnedeki değişiklikleri gözlemlemek için önce onun ne olduğunu bilmek gerekiyordu. Tabiat bilimlerinde böyle oldu bu. Nesnelerin bir daha değişmemek üzere yaratıldığını kabul eden eski metafizik, canlı ve cansız nesneleri, hep öyle kalacaklarmış gibi inceleyen tabiat biliminin ürünüydü. Ama bu inceleme, kesin bir ilerlemenin mümkün olduğu noktaya kadar götürülünce, yani tabiatın bağrında nesnelerde meydadana gelen değişmeleri sistemli bir şekilde incelemeye geçildiği anda, felsefe alanında da eski metafiziğin ölüm çanları çalmaya başladı. Gerçekten, geçen yüz yılın sonuna kadar, özellikle bir olgular birikimi olan tabiat bilimi, yüzyılımızda, aslında, bir sınıflandırma bilimi, bir fenomenler bilimidir; nesnelerin kökeninin ve gelişmesinin ve bu tabiat olaylarının büyük bir bütün haline getirilişinin bilimidir. Hayvan ve bitki organizmalarındaki süreçleri inceleyen fizyoloji, anbriyondan olgunluğuna kadar her organizmanın

gelişmesini inceleyen anbrioloji, yer yüzünün tedricî oluşumunu inceleyen jeoloji, bütün bunlar yüzyılımızın ürünleridir.

Tabiat süreçlerinin birbirine bağlılığı hakkındaki bilgimizi üç büyük keşif dev adımlarıyla ilerletmiştir: Birincisi, bütün hayvan ve bitki organizmalarının çoğalma ve farklılaşma yoluyla gelişmesinin başlangıcını teşkil eden ünite olarak hücrenin keşfidir. Böylece, bütün yüksek organizmaların gelişme ve büyümelerinin sadece genel bir kanuna göre meydana geldiği değil, fakat aynı zamanda hücrede bir değişme kabiliyeti olduğu; organizmaların türlerini bu yolla değiştirebildikleri, böylece, ferdî gelişmeyi aşan bir gelişme geçirdikleri anlaşıldı.

İkincisi, enerji dönüşümünün keşfidir. Bu keşif bize göstermiştir ki cansız tabiatı etkileyen ve adına kuvvet denilen şeylerin hepsi : mekanik güçle onun tamamlayıcısı potansiyel enerji, ısı, ışınım (ışık ya da ışık veren ısı) elektrik, mıknatıs gücü, kimyevi enerji yani bütün bunlar, evrensel hareketin belirli bir nicelik ilişkileri içinde birinden diğerine geçmesidir; öyle ki bunlardan birinin kaybolan belirli bir miktarın karşılık, bir diğerinden belirli bir miktar ortaya çıkmaktadır ve böylece, tabiattaki bütün hareket, bir şekilden başka bir şekle geçiş sürecinden ibarettir.

Üçüncüsü, ilk defa, Darwin'nin ortaya attığı ve ayrıntılı bir şekilde ispatladığı [evrim teorisi]dir. Buna göre, bugün bizi çevreleyen tabiattaki bütün yaratıklar, insan dahil, başlangıçta tek hücreli birkaç tohumun geçirdiği uzun bir sürecin ürünüdür ve bu tek hücreli tohumlar da kimyevi yoldan teşekkül etmiş bir protoplazmadan ya da albüminli bir maddeden çıkmıştır.

Bu üç büyük keşif ve tabiat bilimlerindeki muazzam ilerlemeler sayesinde bugün sadece çeşitli alanlarda değil fakat aynı zamanda çeşitli alanlar arasında tabiat olayları arasındaki karşılıklı bağlantıyı ana hatlarıyla gösterebilir ve böylece, deneysel tabiat bilimlerinin sağladıkları olgulara dayanarak tabiatın tümünün tablosunu aşağı yukarı sistemli bir biçimde ortaya koyabiliriz. Bu genel tabloyu vermek vaktiyle tabiat felsefesinin işiydi. Bunu, ancak, henüz bilinmyen gerçek bağlantıların yerine hayali, gerçekdışı bağıntılar koyarak ve eksik olguları varsayımlarla tamamlayarak ve gerçekte varolan boşlukları hayal gücüyle doldurarak yapabiliyordu. Böylece, birçok dahiyane fikirler ortaya attı. Sonraki birçok keşfi önceden sezdi ama birçok da budalalıklar yaptı. Başka türlü de olamazdı. Devrimizi tatmin edici bir «tabiat sistemine» varmak için, tabiatın bilimsel incelenmesi sayesinde elde edilen sonuçları diyalektik yolla, yani tabiatın kendine has bağıntıları içinde yorumlamanın yeterli olduğu ve bu karşılıklı bağıntının diyalektik karakteri, metafizik ekolde yetişmiş tabiat bilginlerinin bile kafasında ister istemez yer ettiği için, günümüzde tabiat felsefesi artık kesinlikle bir yana atılmış oldu.

Onu yeniden yaşatmak için yapılacak her teşebbüs sadece gereksiz olmakla kalmayacak, aynı zamanda bir **geriye dönüş** olacaktır.

Ne var ki tarihi bir gelişme süreci olarak kabul edilen tabiat için doğru olan şey, bütün dallarıyla toplum tarihi için ve beşerî ve tanrısal şeyleri inceleyen bilimlerin tümü için de doğrudur. Burada da, tarih, hukuk, din, v.s. felsefesi, olaylar arasında ispatı gereken gerçek bağıntı yerine filozofun kendi kafasından uydurduğu bağıntıyı koymaktan ve tarihi,

bütünü ve kısımları itibariyle, fikirlerin —hem de filozofun kendi hoşuna giden fikirlerin— derece derece gelişmesi olarak kabul etmekten ibaretti. Böylece tarih, bilinçsizce ama kaçınılmaz bir şekilde, önceden tespit edilmiş ideal bir amaca yönelmeye çalışıyordu.Bu amaç, meselâ, Hegel'de MUTLAK FİKRİN gerçekleşmesiydi ve bu Mutlak Fikre doğru bu kaçınılmaz gidiş, tarihî olaylar arasındaki iç bağıntıyı meydana getiriyordu. Henüz bilinmeyen gerçek bağıntının yerine - bilinçsiz ya da yavaş yavaş kendi bilincine eren - yeni bir esrarengiz ilâhi kudret konuyordu. Demek ki tabiat alanında olduğu gibi, burada da, gerçek bağıntıları ortaya koyarak bu sunî, uyduruk bağıntıları bir kenara atmak söz konusuydu. Bu iş, insan toplumunun tarihindeki gelişmenin genel kanunlarının keşfedilmesine bağlı bir işti.

Ama toplumun gelişim tarihî, bir noktada tabiatın gelişim tarihinden tamamen ayrılır. — İnsanların tabiat üzerindeki etkilerini gözönünde tutmadığımız takdirde — tabiatta birbirini etkileyen sadece bilinçsiz ve kör faktörlerdir, ve genel kanun bu faktörlerin karşılıklı etkileri içinde tezahür eder.

Tabiatta, ne yüzeyde görünen sayısız zahiri tesadüflerin, ne de bütün bu tesadüfler içinde bir kanunun bulunduğunu gösteren nihaî sonuçların hiçbiri, bilinçli bir şekilde istenmiş bir amaca göre meydana gelmez. Buna karşılık, toplum tarihinde temel faktörler aklını kullanarak ya da ihtirasla hareket eden ve belli amaçlar peşinden koşan bilinçli insanlardır. Erişilecek bir amaç, bilinçli bir niyet olmaksızın hiçbirşey meydana gelmez. Ama bu fark, özellikle tek tek ele alınan belirli devirlerin ve olayların tarihî bakımdan incelenmesi için ne kadar önemli olursa

olsun, tarihin akışının genel iç-kanunlara tâbi olduğu olgusunu hiçbir şekilde değiştiremez. Çünkü burada da, tek tek ele alınan fertlerin tümü belirli amaçlar peşinden bilinçli bir şekilde gitmelerine rağmen, görünüşte, genellikle, gene tesadüf hüküm sürer ve güdülen amaç nadiren gerçekleşir. Ve peşinden gidilen birçok amaç, çoğu durumlarda, birbiriyle karşılaşarak çelişkiye düşerler; ya başlangıçta bu amaçların kendilerinde gerçekleşmezlik vardır, ya da bunları gerçekleştirecek araçlar yetersizdir. Böylece, sayısız ferdî irade ve hareketlerin çatışmaları tarih alanında, tıpkı tabiat alanında hüküm süren duruma benzer bir durum yaratır. Hareketlerin istenen amaçları vardır ama bu hareketlerden doğan sonuçlar istenen sonuçlar değildir ya da başlangıçta varılmak istenilen amaca uygun düşüyor gibi görünürler fakat buna rağmen bambaşka sonuçlar verirler. Böylece tarihî olaylara genellikle, tesadüf hakimmiş gibi görünür. Tesadüf yüzeydeymiş gibi göründüğü her yerde, **gizli - iç kanunlara tâbidir!** Ve bunları keşfetmek söz konusudur sadece.

Tarihin aldığı seyir ne olursa olsun, insanlar, her biri, bilinçli bir şekilde istediği kendi amaçlarının peşinden giderek, kendi tarihlerini kendileri yaparlar. Zaten, tarih, çeşitli yönlerde hareket eden bu sayısız iradelerin ve bunların dış dünya üzerindeki çeşitli etkilerinin bileşkesidir. Demek ki, burada tek başlarına ele alınan sayısız fertlerin arzuları söz konusudur. İradeyi ihtiras ya da düşünce belirler. Ama ihtirası ya da düşünceyi belirleyen etkenlerin mahiyeti çok değişiktir. Bunlar ya dış nesnelerdir ya da ideal nitelikte saiklerdir (ihtiras, «hakikat ve adalet aşkı», şahsî kin, ya da sadece insanların aklına esen her şey) Ama biz, bir yandan gördük ki, tarihte ha-

reket eden sayısız ferdî iradelerin çoğu, tamamen farklı ve niyet edilenin tam aksi sonuçlar doğurabilir ve bundan dolayı, onları belirleyen saiklerin sonuç bakımından, ancak ikinci derecede önemi vardır; öte yandan, bu saiklerin arkasında gizlenen muharrik güçlerin ve hareket halindeki insanların beyinlerinde bu saikler haline gelen tarihî sebeblerin neler olduğunu kendi kendimize sorabiliriz.

Eski materyalizm bu soruyu hiçbir zaman sormadı. Bundan dolayıdır ki, onun tarih görüşü, eğer bir tarih görüşü varsa, aslında pragmatiktir, her şeyi hareketin saiklerine göre değerlendirir; tarihî bir hareket yapan insanları soylular ve soysuzlar diye ayırır ve sonra da, aldatılanlar, genellikle soylulardır, yenenler soysuzlardır, der. Eski materyalizmin bundan çıkardığı sonuç şudur: Tarihin incelenmesi bize pek bir şey öğretmez. Biz ise bundan eski materyalizmin tarih alanında kendi kendisine ihanet ettiği, çünkü tarihte etkin olan ideal muharrik güçlerin arkasında ne bulunduğuna ve bu muharrik güçleri harekete getirici güçlerin neler olduğuna bakmaksızın, ideal muharrik güçleri nihaî sebebler olarak ele aldığı sonucunu çıkarırız. Tutarsızlık, **ideal** muharrik güçlerin varlığını kabul etmekte değil, bunları belirleyen sebebleri araştırmamaktadır. Buna karşılık, özellikle Hegel tarafından temsil edilen şekliyle tarih felsefesi, tarihte insanların eylemlerinin zahiri saikleriyle, belirleyici saiklerinin hiçbir şekilde tarihî olayların nihaî sebebleri olmadığını ve bu saiklerin arkasında belirleyici başka güçlerin bulunduğunu kabul eder ama bunları tarihin içinde aramaz, aksine, dışardan, felsefi ideolojiden tarihe ithal eder. Mesela, Eski Yunan tarihini, kendi iç-bağlantılarıyle açıklayağı yerde, bunun, «güzel ferdiyetin şekilleri»nin (form-

ları»nın oluşturulmasından, **«sanat eserinin»** gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını ileri sürmekle yetinir. Bu vesileyle, eski Yunanlılar hakkında birçok derin ve güzel şeyler söyler. Ne var ki, sadece sözlerden ibaret böyle bir açıklamayla bugün yetinemeyiz.

Demek ki, insanların tarihte —bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, ama çoğu zaman da bilinçsiz bir şekilde— giriştikleri eylemlerin saikleri arkasında bulunan ve aslında, tarihin nihaî muharrik güçlerini meydana getiren muharrik güçler araştırıldığında, bu saiklerin, kişilikleri ne kadar seçkin olursa olsun tek tek ele alınan fertlerle ilgili saikler olmadığı, fakat büyük kitleleri, bütün halkları ve her halkın içinde de bütün sınıfları harekete getiren ve öyle püf diye sönen saman alevi türünden ayaklanmalara değil, büyük bir tarihi dönüşüme yol açıcı sürekli bir bir eyleme iten saikler olduğu görülür. Eyleme kalkışmış kitlelerin ve onların önderlerinin —büyük adamlar diye bilinenlerin— beyinlerinde bilinçlenmiş saikler olarak açık ya da belirsiz; doğrudan doğruya ya da ideolojik ve hatta tanrılaştırılmış bir şekilde yansıyan muharrik güçleri araştırmak; işte bizim hem genellikle tarihte, hem de belli devirlerde belli ülkelerde hüküm süren kanunların izini bulmamızı sağlıyabilecek tek yol budur. İnsanları harekete getiren her şey zarurî olarak onların beyninden geçecektir ama bunun bu beyinde aldığı şekil birçok şarta bağlıdır.

Gerçi bugün işçiler 1848 yılında Ren bölgesinde yaptıkları gibi makineleri tahrip etmiyor. Ama bu durum, işçilerin makinalaşmış kapitalist sanayi ile uzlaştıklarını göstermez.

Ama daha önceki bütün devirlerde tarihin bu mu-

harrik sebeblerinin araştırılması —bu sebeblerle sonuçları arasındaki ilişkilerin giriftliği ve gizliliğinden ötürü— hemen hemen imkânsızken, devrimiz bu ilişkileri öylesine basitleştirdi ki muamma çözülebildi. Büyük sanayinin zaferinden yani en azından 1815 barış antlaşmalarından bu yana siyasî mücadelenin iki sınıfın : toprak aristokrasisiyle (Landded aristocracy) burjuvazinin (middle classe) hakimiyet iddiaları çevresinde döndüğünü artık İngiltere'de bilmeyen kalmadı.

Fransa'da Bourbon'ların dönüşüyle, aynı olgu bilinçlerde yer etti. Thierry'den, Guizot, Mignet ve Tiers'e kadar Restorasyon devrinin tarihçileri, Orta Çağ'dan beri Fransa'nın bütün tarihini anlamayı sağlıya anahtar bu olgudur diye belirtirler. 1830 dan bu yana, işçi sınıfı, proletarya bu iki ülkede iktidar için mücadele eden üçüncü sınıf olarak kabul edilmiştir. Durum öylesine yalın bir hale gelmişti ki bu üç sınıfın birbirleriyle giriştikleri mücadelede ve çıkarlarının çatışmasında modern tarihin muharrik gücünü —hiç değilse en ileri iki ülkede— görmemek için insanın kör olması gerekirdi. İyi ama bu sınıflar nasıl meydana gelmişlerdir? Vaktiyle, feodal nitelikteki büyük toprak mülkiyetinin doğuşunu —hiç değilse başlangıçta— siyasî sebeblere ve cebren ele geçirmelere bağlamak mümkün olabiliyor idiyse de, burjuvazi ve proletarya için buna imkân yoktu artık' Burada iki büyük büyük sınıfın doğuşunun ve gelişmesinin salt ekonomik sebeblerden ileri geldiği apaçık görülüyordu. Gene apaçık görülmektedir ki tıpkı burjuvaziyle proletarya arasındaki mücadelede olduğu gibi toprak sahipleriyle burjuvazi arasındaki mücadelede de, herşeyden önce, ekonomik çıkarlar sözkonusuydlu ve siyasi iktidar, bunları tatmin için, sadece basit bir araç idi.

Burjuvazi ile proletarya, ekonomik şartlardaki, daha doğrusu üretim tarzındaki bir değişiklik sonucu ortaya çıkmışlardı. Önce lonca zenaatinden manüfaktüre, sonra da, manüfaktürden makina ve buhar gücü kullanan büyük sanayiye geçiş bu iki sınıfın gelişmesini sağlamıştı. Bu gelişmenin belli bir safhasında burjuvazinin harekete geçirdiği yeni üretici güçlerle —her şeyden önce, işbölümü ve parça iş yapan çok sayıda işçinin tek bir manüfaktürde gruplaşması— bunların yarattığı mübadele şartları ve ihtiyaçları, tarih boyunca artakalan ve kanunlarla sağlamlaştırılmış mevcut üretim düzeniyle, yani feodal toplum düzenin imtiyazları ile yerel sayısız imtiyazlar (ki bunların her biri, Imtiyazsız sınıflar için engel teşkil ediyordu) ile artık bağdaşamaz hale geldi. Burjuvazinin temsil ettiği üretici güçler, feodal toprak sahiblerinin ve lonca ustalarının temsil ettiği üretim rejimine karşı ayaklandılar. Sonuç biliniyor: İngiltere'de feodal bağlar yavaş yavaş, Fransa'da birden bire koparıldı. Almanya'da henüz başarılmadı. Ama, nasıl gelişmenin belli bir safhasında manüfaktür, feodal üretim şekliyle çatıştıysa, aynı şekilde şimdi de büyük sanayi, manüfaktürün yerini alan burjuva üretim rejimi ile çatışmaktadır. Bu rejimle (kapitalist üretim şeklinin dar kadrolarıyla) bağlı büyük sanayi, bir yandan, büyük halk kitlelesinde daima artan proleterleşmeye, öte yandan, sürümü imkânsız ürünlerde büyük bir artışa yol açmıştır. İkisi de birbirinin sebebi olan fazla üretim ve halkın sefaleti... İşte, büyük sanayinin eriştiği ve üretim tarzının değiştirmek suretiyle, üretici güçlerin kurtuluşunu kaçınılmaz bir hale getiren saçma çelişki.

Demek ki, hiç olmazsa modern tarihte ispat ediimiştir ki bütün siyasî mücadeleler sınıf mücadelesi-

dir ve sınıfların bütün kurtuluş mücadeleleri büründükleri kaçınılmaz siyasî şekillerine rağmen - çünkü, bütün sınıf mücadeleleri siyasî bir mücadeledir - son tahlilde, **ekonomik** kurtuluş mücadelesi etrafında dönmektedir. Bundan dolayı, Devlet, siyasî rejim, hiç olmazsa burada, talî unsurdur, buna karşılık, toplum, ekonomik ilişkiler alanı, asıl unsurdur. Hegel'in de uymaya çalıştığı eski geleneksel görüş, Devlet'i, belirleyici unsur, siyil toplumu da bu unsurun belirlediği unsur olarak ele alıyordu. Ama bu, sadece, görünüşte böyledir. Nasıl, tek başına yaşıyan insanda, hareketlerinin muharrik güçleri beyninden geçmek ve onu harekete geçirmek için, iradesinin belirleyici faktörleri haline gelmek zorundaysa, bunun gibi, toplumun bütün ihtiyaçları - iktidarda hangi sınıf olursa olsun - Devletin iradesinden geçerek, kanunlar şeklinde yerleşmek zorundadır. İşte gerçek durumun (kendiliğinden anlaşılan durumun) şeklî yanı budur. Mesele, bu salt şeklî iradenin - hem tek başına varolan ferdin, hem de Devlet'in iradesi - özünü, bu özün nereden geldiğini, niçin bu şeyin değil de başka bir şeyin istendiğini bilmektir. Bunun sebebini araştırırsak, modern tarihte, Devlet'in iradesinin, genellikle, toplumun değişen ihtiyaçlarıyla, şu ya da bu sınıfın üstünlüğü ile ve son tahlilde, üretici kuvvetlerin ve mübadele ilişkilerinin gelişmesiyle belirlendiğini görürüz.

Ama, muazzam üretim ve ulaştırma araçlarıyla donanmış derin devrimizde bile, Devlet, kendi başına gelişen, bağımsız bir alan meydana getirmiyorsa; aksine, varlığı da gelişmesi gibi, son tahlilde, toplumun ekonomik (yaşama) şartlarıyla açıklanıyorsa; bu durum, **insanların, maddi hayatlarının üretiminde,** henüz bu zengin kaynaklara sahip olmadığı ve bun-

dan dolayı, bu üretim zorunluluğunun insanlar üzerinde çok daha büyük bir hâkimiyet kurduğu bütün önceki devirler için de, büsbütün doğru olması gerektir. Madem ki bugün de Devlet, büyük sanayi ve demiryolları devrinde, aslında, üretime hâkim sınıfın ekonomik ihtiyaçlarının yoğun bir şekilde yansımasından başka bir şey değildir, o halde insan soyunun, bütün hayatının büyük bir kısmını maddî ihtiyçlarının tatminine hasretmek zorunda kaldığı ve bundan dolayı, ekonomik ihtiyaçlara bugün bizden çok daha fazla bağımlı olduğu devirde de, bunun böyle olması gerekirdi. Geçmiş devirler tarihinin incelenmesi - bu inceleme, gerçekten bu devirlerin tarihi ile ilgiliyse - bunu tamamen doğrular fakat burada böyle bir şey elbetteki söz konusu değildir.

Devlet ve kamu hukuku, ekonomik şartlar tarafından belirlendiğine göre, bu, fertler arasında aynı belirli şartlarda varolan normal ekonomik ilişkileri müeyyidelemekten başka bir şey yapmayan özel hukuk için de böyledir. Ama bunun meydana geliş şekli çok farklıdır. İngiltere'deki gibi, bütün millî gelişime uygun olabilir; eski feodal hukuk şekillerinin büyük bir kısmını muhafaza edip bu hukukî şekillere burjuva bir muhteva verilebilir, hatta, doğrudan doğruya feodal muhtevaya burjuva bir ad takılabilir; ama, Kıta Avrupasının Batısında olduğu gibi, temele, emtia üreticisi bir toplumun hukuku olan ve basit mal sahipleri arasındaki bütün belli başlı hukukî ilişkileri (alıcıyla satıcı, alacaklıyla borçlu, sözleşme, borç) son derece kesin bir şekilde düzenleyen Roma Hukuku (dünyada ilk hukuk) oturtulur. Böylece, özel hukuk, henüz küçük burjuva ve yarı feodal bir toplumun yararına olarak, hukukî uygulama yoluyla bu topluma uydurulabilir ya da sö-

züm ona bilgili, ahlâkçı hukukçuların yardımıyla yeniden düzenlenerek, bu toplum durumuna uygun ayrı bir kanun haline getirilebilir. Bu şartlar içinde, bu kanun, hukuk bakımından bile kötü bir kanun olacaktır (Mesela, Prusya hukuku) Ama, bir de, büyük bir burjuva devriminden sonra, gene, roma hukuku temeli üstünde, Fransız medeni kanunu kadar klâsik bir burjuva toplumu kanunu da hazırlanabilir. Demek ki, toplumun ekonomik hayat şartlarının hukuki bir şekilde ifadesinden başka bir şey olmayan burjuva hukuk kuralları, şartlara göre, iyi ya da kötü olabilir.

Devlet, bize, insan üzerindeki ilk ideolojik kudret olarak görünmektedir. Toplum, iç ve dış saldırılara karşı ortak çıkarlarını korumak için, bir organ yaratır. Bu organ, Devlet kudretidir. Daha doğar doğmaz, toplumdan ayrılır ve üstelik, belirli bir sınıfın organı olduğu ve doğrudan doğruya bu sınıfın hakimiyetini sağlamlaştırdığı ölçüde, toplumla bağlarını büsbütün koparır. Ezilen sınıfın hâkim sınıfa karşı açtığı mücadele, ister istemez bir siyasî mücadele olur ve önce, bu sınıfın siyasî hakimiyetine karşı yürütülür. Bu siyasî mücadelenin ekonomik temelle olan ilişkisinin bilincine varış, zamanla azalır, hattâ tamamen ortadan kalkabilir. Ne var ki, bu ekonomik ilişkiler, mücadeleye katılanlarda tamamen ortadan kaybolmasa bile, tarihçilerin kafasında silinir. Roma Cumhuriyeti'ndeki mücadelelerle ilgili bütün eski kaynaklar arasında sadece Appianos bize, gerçekte neyin söz konusu olduğunu yani, toprak mülkiyetinin söz konusu olduğunu açıkca söylemiştir.

Ama Devlet, toplumun karşısında bağımsız bir güç haline gelince yeni bir ideoloji yaratır. Profesyonel politikacılarda, kamu hukuku teorisyenlerinde he-

le özel hukukçularda ekonomik olgularla kurulan bağlantı gerçekten kaybolur. Her özel durumda olduğu gibi, ekonomik olgular, kanun şeklinde müeyyidelenebilmek için, önce hukuki sebebler haline gelmek zorundadır; ve zaten yürürlükte olan bütün hukuk sistemini de göz önünde tutmak gerektiğinden, bu hukukçulara göre, hukukî şekil her şeydir, ekonomik muhteva ise bir hiçtir. Kamu hukuki ile özel hukuk, her biri kendine has bağımsız bir tarihî gelişime sahip olan ve her biri, bütün iç çelişkileri mantıkî yoldan ayıklanarak, başlı başına sistemli bir şekilde açıklanabilen ve açıklanması gereken bağımsız alanlar olarak ele alınırlar.

Daha da yüksek, yani maddî ve ekonomik temellerinden daha da uzak ideolojiler, felsefe ve din şekline bürünürler. Burada, tasavvurların kendi varlık şartlarıyla bağlantısı, ara halkalar dolaysiyle daha karmaşık, daha karanlık hale gelir. Ama, bununla beraber, bu bağlantı vardır. Nasıl XV. yüzyılın yarısından beri, bütün **Rönesans** devri, genellikle, şehirlilerin yani burjuvazinin eseriyse, o zaman uykusundan uyanan felsefe de, burjuvazinin eseridir. Rönesans, büyük burjuvalığa doğru giden küçük ve orta burjuvazinin felsefi fikirlerinin ifadesinden başka bir şey değildir. Bu, çoğu durumlarda hem ekonomi politikçi hem de filozof olan geçen yüzyılın İngilizleriyle Fransızlarında açıkça görülmektedir. Hegel ekolünün durumunu daha önce görmüştük.

Bununla beraber, din konusunda biraz duralım. Çünkü maddî hayattan en uzak ve ona en yabancı olan şey, dindir. Din, çok uzak bir geçmişte, tamamen ilkel insanların, kendileri ve çevrelerindeki tabiat hakkındaki ilkel yanlışlarla dolu tasavvurlarıntemeli zaten doğmuştur. Ama her ideoloji bir kere or-

taya çıktı mı belli bir tasavvur temeli üzerinde gelişir ve bu temeli zenginleştirir, yoksa bir ideoloji olmak niteliğini yitirir, yani bağımsız bir hayat süren ve bağımsız bir şekilde ve sadece kendi kanunlarına bağlı olarak gelişen antitelerden ibaret fikirler olmaktan çıkardı. Bu ideolojik süreç, insanların beyninde yansır ve bu insanların maddi hayat şartları, son tahlilde, bu sürecin akışını belirler ama onlar bu olgunun bilincine varamazlar. Bir zarurettir bu. Aksi halde bu her türlü ideolojinin sonu demek olurdu. Demek, ki birbirine akraba kavimlerin her grubunda varolan bu ilkel dinî tavavvurlar, bu grup parçalandıktan sonra, her kavimde, kendi hayat şartlarına göre özel bir şekilde gelişirler. Bu süreç, bir sıra gruplar, kavimler, özellikle Ariyen grubu (Hint Avrupa denilen) için, karşılaştırmalı mitoloji yoluyla ispat edilmiştir. Her kavimde böylece yaratılmış olan tanrılar, millî tanrılardı ve hakimiyetleri, korumak zorunda oldukları topraklardan (sınırlardan) öteye geçmiyordu. Bu sınırların ötesinde başka tanrılar hüküm sürüyorlardı. Bu tanrılar, millet varoldukça, sadece muhayyelede yaşıyabilirlerdi. Millet ortadan kalkınca bunlar da ortadan siliniyorlardı. Oluşumunun ekonomik şartlarını burada incelemek istemediğimiz Roma İmparatorluğunun ortaya çıkmasıyla bu eski milliyetler (milletler) ortadan kalktı. Eski millî tanrılar, hattâ, özellikle, Roma Sitesinin dar sınırları içinde kabul edilmiş Roma tanrıları bile unutuldular. Dünya imparatorluğunu bir dünya dini ile tamamlamak ihtiyacı, Roma'da yerli tanrıların yanında saygı değer bütün yabancı tanrılara itibar etme ve tapınaklar yapmak teşebbüsünde açıkça görülmektedir. Ama yeni bir dünya dini, bu şekilde, imparatorların emirleriyle yaratılmaz. Yeni dünya dini, yani hıristiyanlık

zaten gizlice kurulmuştu. Evrenselleşmiş doğu felsefesi (özellikle yahudi teolojisi), vülgarize edilmiş Yunan felsefesi (özellikle stoa felsefesi) karışımı bir dindi bu. Bunun başlangıçta büründüğü şekli bilmek için, önce, çok ince araştırmalar yapmak gerektir. Çünkü bize kadar ulaşan resmî şekil, İznik Ruhani Meclisinde kabul edilmiş Devlet dininden başka bir şey değildir. Doğuşundan 250 yıl sonra devlet dini haline gelmesi, devrin şartlarına uygun bir din olduğunu ispat etmektedir. Orta Çağ'da feodalizm geliştikçe, hıristiyanlık, feodalizme uygun bir din haline geldi ve tam bir feodal hiyerarşiye büründü. Burjuvazi ortaya çıkınca, protestanlık feodal katolikliğe karşı önce Fransa'nın güneyinde, bu bölgedeki şehirlerin en büyük refah devrinde, Albijier'de gelişti. Orta Çağ, ideolojinin bütün öteki şekillerini: felsefeyi, siyaseti, hukuku, teolojiye katmış. Ve bunları teolojiye bağlı kollar haline getirmişti. Böylece, toplumdaki ve siyasetteki her hareketi, teolojik bir şekil almaya zorluyordu. Büyük bir fırtına koparmak için, salt dinle beslenmiş beyinlere, kendi çıkarlarını dinî bir şekilde sunmak gerekiyordu. Nasıl, burjuvazi, başlangıçtan itibaren, malı mülkü olmayan ve belirli zümrelerden hiçbirine bağlı bulunmayan ve geleceğin proletaryasının öncülerini meydana getiren pleplerden, gündelikcilerden ve her türlü hizmet erbabından oluşan bir ek topluluk yarattı ise, aynı şekilde, rafızilik de başlangıçtan itibaren ikiye ayrıldı: Bir yanda ılımlı bir burjuva rafıziliği, öte yanda burjuva rafızilerini bile dehşet içinde bırakan plebler rafıziliği meydana geldi.

Protestan rafıziliğin yıkılmazlığı ile mutlu burjuvazinin yenilmezliği denk düşüyordu: Bu mutlu burjuvazi yeteri kadar güçlenince, feodal asillere

karşı açtığı mücadele (o zamana kadar salt mevzii karakterde bir mücadeleydi bu) millî boyutlar kazanmaya başladı. İlk büyük hareket Almanya'da oldu. Buna reform dendi. Burjuvazi isyan etmiş öteki zümreleri (şehir plebleriyle küçük asilleri ve köylüleri) kendi bayrağı altında toplayacak kadar kuvvetli ve gelişmiş değildi. İlk önce asiller yenildi. Bütün bu devrimci hareketin en amansız ayaklanmasını köylüler yaptılar. Şehirliler onları terkettiler ve böylece devrim prensin ordularına yenildi. Devrimden en çok yararlananlar da prenslerdi. Bu andan itibaren. Almanya, tarihte bağımsız bir hareket gerçekleştiren ülkelerin safından tam üç yüz yıl ayrı kalacaktır. Ama, Alman Luther'in yanında Fransız Calvin vardı. Calvin, tam bir Fransız gibi, Reformun burjuva karakterini ön plâna aldı. Kilise'ye cumhuriyetçi bir şekil verdi. Almanya'da Luther'in Reformu soysuzlaşır ve Almanya'yı yıkıma götürürken, Calvin'in Reformu Cenevre'de, Hollanda'da, İskoçya'da cumhuriyetçilere bayrak oldu. Hollandayı, İspanya ile Alman İmparatorluğunun boyunduruğundan kurtardı ve İngiltere'de oynanan burjuva devriminin ikinci perdesinin ideolojik kostümü oldu. Calvincilik İngiltere'de, devrin burjuvazisinin gerçek dinî şekli olarak göründü ve bu yüzden 1689 Devrimi, asillerin bir kısmıyla burjuvazi arasında bir uzlaşma ile sona erince tamamen kabul edilmedi. Millî İngiliz kilisesi yeniden kuruldu ama eski şekliyle, yani papayı kıral tanıyan katolik kilisesi olarak değil de tamamen Calvinci şeklinde. Eski millî kilise katoliklerin neşeli pazar gününü kutlamış ve Calven'in hüzün verici pazar gününü telin etmişti. Burjuvalaşmış yeni Kilise, İngiltere'yi şimdi daha da güzelleştiren Calvin'in pazar gününü kabul etmişti.

Fransa'da Calvinci azınlık 1685'de sindirildi. Bunların bir kısmı katolikliği kabul etti, bir kısmı da memleketten sürüldü. Ama bu neye yaradı? Bu devirde hür düşünür. P. Bayle çoktan işe koyulmuştu ve 1694'de Voltaire doğmuştu. XIV. Louis'un şiddet (baskı) tedbirleri Fransız burjuvazisinin, devrimi, dine aykırı ve salt siyasi şekilde, yani gelişmiş burjuvaziye en uygun gelen şekilde gerçekleştirmesini kolaylaştırdı. Millet Meclislerinde protestanların yerini hür düşünürler aldılar. Böylece, Hıristiyanlık son safhasına girmişti.

Artık, gelecekte her hangi ilerici bir sınıfın özlemlerine ideolojik bir siper hizmeti görmeye devam edemez oldu. Din, gitgide, hâkim sınıfların elinde aşağı sınıfları boyunduruk altında tutmak için basit bir araç olarak kullanıldı. Çeşitli sınıfların her birinin kendine uygun gelen dini kullandıklarını belirtmek gerekir: toprak aristokrasisi, katolik cizvitliği ya da protestan ortodoksluğu; liberal ve radikal burjuvazi, rasyonalizmi kullandı. Bu Bayların her birinin kendi dinlerine inanıp inanmadıkları meselesi zaten önemsizdir.

Sonuç olarak görüyoruz ki din bir kere meydana geldi mi kendi içinde daima geçmişten gelen bir madde vardır. Tıpkı bütün ideolojik alanlarda geleneğin büyük bir muhafazakâr kuvvet olması gibi.

Ama bu maddedeki değişiklikler, sınıf ilişkilerinden ve bundan dolayı da, bu değişiklikleri yapan insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerden ileri gelir.

Şimdilik bu kadarı yeter.

Yukarda anlattıklarımızda, marksist tarih görüşünün genel bir taslağını çizmekten ve olsa olsa bunları bazı örneklerle açıklamaktan başka bir şey yaptığımız söylenemez. Bu ispatlamanın tarihe da-

yanılarak gerçekleştirilmesi gerekir. Bu işin başka eserlerde yeterince gerçekleştirilmiş olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Ama **Diyalektik tabiat görüşü nasıl bütün tabiat felsefesini hem lüzumsuz hem de imkânsız hale getirirse, tıpkı bunun gibi diyalektik tarih görüşü de tarih alanında felsefe yapmayı sona erdirir. Artık her alanda yapılması gereken şey ilişkileri kafanın içinde tasarlamak değil, bunları olgular içinde keşfetmektir.** Böylece, tabiattan ve tarihten kovulmuş olan felsefe için, ancak saf düşünce alanı yani fikri süreçlerin kanunları doktrini olan mantık ve diyalektik alanı kalır - o da kalırsa -

1848 devrimi patlak verince, «kültürlü» Almanya teoriye paydos deyip pratik faaliyete geçti. Almanya'da el emeği ve manüfaktür sistemine dayanan üretimin yerini hakiki, büyük sanayi aldı. Dünya pazarında Almanya yeniden ortaya çıktı. Yeni küçük Alman imparatorluğu hiç olmazsa göze en çok batan çelişkileri : Yani küçük devletler sistemini, feodalizmin ve bürokrasinin kalıntılarını ortadan kaldırdı. Spekülasyon filozofun çalışma odasından çıktı, tapınağını esham ve tahvilat borsasında kurdu. Kültürlü Almanya en köklü siyasî alçalma devrinde bile Almanya'ya şeref veren o büyük teori duygusunu yitirdi. Öylesine bir bilimsel araştırma duygusuydu ki bu, elde edilen sonucun pratikte kullanılıp kullanılmayacağına ya da polisin emirlerine uygun olup olmadığına aldırmazdı. Gerçi, Almanyanın resmi tabiat bilimleri, özellikle ferdi araştırmalar alanında, ondan sonra da devrinin seviyesinden aşağı düşmedi. Ama Science adlı Amerikan dergisinde haklı olarak şunlar yazılmaktadır: Hem ayrı ayrı olguları bir araya getirip onlardan büyük bir ilişkiler bütünü çıkarmak alanında hem de ayrı ayrı olayları bir takım genel kanunlar

haline getirmek alanında elde edilen kesin ilerlemeler bugün artık eskisi gibi Almanya'da değil çok daha fazlasıyla İngiltere'de meydana gelmektedir. Felsefe dahil, bütün tarih bilimleri alanında eskiden görülen o uzlaşma nedir bilmeyen teorik ruh, ilkelerde en ufak bir fedakârlık yapmayan teorik bilgi bugünkü Almanya'da klâsik felsefe ile birlikte gerçekten ve tamamen ortadan kalktı. O teorik ruhun yerini, şimdi, anlamsız bir eklektizm ile post kavgası, mevki hırsı ve geçim korkusu, en bayağı bir uşaklık aldı. Bu bilimin resmi temsilcileri, hem burjuvazinin hem de devletin, işçi sınıfıyla açıktan açığa mücadeleye giriştiği bir anda burjuvazinin ve yürürlükteki devletin ideologları haline geldiler.

İşte bunun içindir ki Almanlara has o teori duygusunun el değmemiş bir halde kaldığı tek yer varsa o da Alman işçi sınıfının bağrıdır. Alman proletaryasının içinden bu duyguyu söküp atmak imkânsızdır. Çünkü işçi sınıfı kâr peşinde koşmayı, onun bunun koltuğuna sığınmayı düşünmez. Aksine, bilim ne kadar cesaretle hareket ederse işçi sınıfının çıkarlarına ve dileklerine o kadar uygun gelir. Bugün bilimde yeni bir eğilim boy veriyor. Bütün toplumun tarihi şimdiye kadar içinde ne olduğu bilinmeyen kapalı bir oda gibiydi. Yeni eğilim bu odayı açacak olan anahtarı bulmuştur. O anahtar işin ve emeğin gelişmesinin tarihidir. Tarihin kapısını emek (iş) anahtarı ile açan bu yeni eğilim işçi sınıfından yana oldu ve işçi sınıfı onu o kadar iyi karşıladı ki... Bunu resmî bilimde ne bulabilirdi, ne de umabilirdi. Alman işçi hareketi klâsik Alman felsefesinin mirasçısıdır.

K. Marx

FEUERBACH HAKKINDA TEZLER

(1845 yılı ilkbaharında Brüksel'de kaleme alınmıştır)

I

—Feuerbach'ın materyalizmi dahil— geçmişteki her materyalizmin başlıca kusuru, eşyayı, realiteyi, duyularımızda kavradığımız dünyayı, **somut insan faaliyeti** olarak, **pratik** olarak, sübjektif bir şekilde değil de, sadece **obje,** ya da sezgi şeklinde ele alınmasıdır. Bundan dolayı **aktif** yan, materyalizme zıt, ve ancak soyut bir tarzda, idealizm tarafından geliştirildi; çünkü, idealizm, tabiatıyla, gerçek, somut faaliyet diye bir şey tanımıyor. Feuerbach, düşüncenin objelerinden hakikaten ayrı, somut objeler istiyor. Ne var ki, insan faaliyetinin kendisini **objektif faaliyet** olarak gözönünde tutmuyor. Bunun içindir ki «Hıristiyanlığın Mahiyetinde» Feuerbach, hakiki beşeri faaliyet olarak, sadece teorik faaliyeti gözönünde tutuyor. Pratik faaliyeti ise ancak iğrenç tezahürü içinde kavrayıp tespit ediyor. «Devrimci» faaliyetin, eleştirici pratik faaliyetin önemini anlamayışı bundandır.

II

İnsan düşüncesi objektif bir hakikata erişebilir mi? erişemez mi? meselesi, teorik bir mesele değil, pratik bir meseledir. İnsan, hakikatı, yani kendi düşüncesinin gerçekliğini, kudretini pratikte ispat etmelidir. Pratikten soyutlanmış bir düşüncenin gerçek olup olmadığını tartışmak salt skolâstik bir meseledir.

III

İnsanların, şartların ve eğitimin ürünü olduklarını, bundan dolayı da, değişik insanların, başka değişik şartların ve değişik bir eğitimin ürünü olduklarını iddia eden meteryalist doktirin, şartları özellikle insanların değiştirdiğini ve eğitimcinin kendisinin de eğitilmeye muhtaç olduğunu unutuyor. Bunun içindir ki materyalist doktirin toplumu iki kısma ayırmak, bu kısımlardan birine toplumun üstünde yer vermek (mesela Robert Oven de olduğu gibi) zorunda kalıyor.

Şartlardaki ve insan faaliyetindeki değişikliğin birbirine uygunluğu ancak, devrimci «pratik» olarak, gözönünde tutulabilir ve rasyonel bir şekilde anlaşılabilir.

IV

Dinin, insanı kendi kendisine yabancı kıldığı, ve dünyayı biri dinî, muhayyel diğeri de

gerçek dünya olmak üzere ikiye ayırdığı olgusundan hareket eden Feuerbach'ın yaptığı şey, dinî dünyayı maddi temeline oturtarak dağıtmaktan ibarettir. Bu iş bir kere tamamlandı mı yapılması gereken daha önemli bir iş kaldığını görmüyor. Maddi temelin kendi kendisinden kopup ayrılması ve bulutlar arasında bağımsız bir saltanat sürmesi, olsa olsa bu maddi temelin kendi kendine iki zıd kısma bölünmesiyle açıklanabilir. Şu halde bu maddi temeli, zıtlığı içinde anlamak ve sonra da bu zıtlığı ortadan kaldırarak bunu pratikte devrimleştirmek gerekir. Demek ki, meselâ, uhrevî ailenin sırrının yeryüzündeki ailede bulunduğu bir kere keşfedildi mi, artık teorik bakımdan eleştirilmesi ve pratikte devrimleştirmesi gereken şey, yeryüzündeki ailedir.

V

Soyut düşünce ile tatmin olmayan (memnun olmayan) Feuerbach, **duygu yoluyla algılamaya** başvuruyor ama duyarlığı, insanın duyumlarının pratik faaliyeti olarak görmüyor.

VI

Feuerbach dinî özü, beşeri öz içinde eritir ama beşeri öz, tek başına alınan ferde has bir soyutlama değildir. Beşeri öz, gerçekliği içinde ele alınırsa, bir sosyal ilişkiler bütünüdür.

Demek ki bu gerçek özün eleştirisini yap mayan Feuerbach.

1 — Din duygusunu tarihî süreçten soyutlayarak kendiliğinden mevcut bir şey haline getirmek ve soyut —**tek başına**— insan ferdi tasarlamaya;

2 — Ve bundan dolayı, beşeri varlığı, birçok ferdi tabiî bir şekilde birbirine bağlıyan, dilsiz, derunî bir genellik olarak düşünmeye mecbur kalır.

VII

Bunun içindir ki Feuerbach, «din duygusu»nun düpedüz toplumdan geldiğini ve tahlil ettiği soyut ferdin de belirli bir toplum şekline ait olduğunu görmüyor .

VIII

Toplum hayatı esas itibariyle **pratiktir,** teoriyi mistizme doğru götüren bütün sırlar insanlığın pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasıyla rasyonel bir çözüme kavuşur.

IX

Sezgici materyalizmin, yani duyarlığı, pratik faaliyet saymayan materyalizmin eriştiği en yüksek nokta «sivil toplum» içinde tek başına alınan fertlerin görüş tarzıdır.

X

Eski materyalizmin görüş açısı **«sivil»** toplumdur. Yeni materyalizmin görüş açısı insan toplumu ya da - toplumlaşmış - insanlıktır.

XI

Filozoflar dünyayı çeşitli şekillerde yorumlamaktan başka bir şey yapmadılar, oysa asıl mesele dünyayı **değiştirmektir.**

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Önsöz	5
I — Hegel'den Feuerbach'a	7
II — İdealizm ve materyalizm	21
III — Fenerbach'ın din felsefesi ve etikası (ahlâk anlayışı)	34
IV — Diyalektik materyalizm	45
FEUERBACH HAKKINDA TEZLER, K. Marx . .	69
İÇİNDEKİLER	77

Orhan Suda P.K. 1 Sirkeci - İstanbul

- **FAŞİZM VE BÜYÜK SERMAYE** — **25 TL.**
  D. Guérin
- **FAŞİZM VE KAPİTALİZM** — **12,5 »**
  A. Thalheimer, O. Bauer, A. Tasca
- **İSPANYA'DA İÇSAVAŞ VE FAŞİZM** — **20 »**
  P. Nenni
- **EKONOMİK POLİTİĞİN TEMEL İLKELERİ** — **15 »**
  Nikitin (üçüncü basım)
- **MARKSİST EKONOMİ EL KİTABI,** Cilt 1 — **30 »**
  E. Mandel Cilt 2 — **20 »**
  Cilt 3 — **30 »**
- **ÜCRETLİ EMEK VE SERMAYE** — **8 »**
  K. Marx
- **MARKSİST DEĞER TEORİSİ VE KAPİTALİZM** — **10 »**
- **İKİ TAKTİK** (toplatıldı) — **15 »**
  Lenin
- **DEMİR TUFANI,** roman — **15 »**
  A. Serafimoviç
- **NÖBET,** hikâyeler — **10 »**
  Metin İlkin

10 Lira